PLOTIN / ENNEADEN
IN AUSWAHL ÜBERSETZT UND EINGELEITET VON OTTO KIEFER

II. BAND



VERLEGT BEI EUGEN DIEDERICHS
JENA UND LEIPZIG 1905

INHALTSVERZEICHNIS

GEGEN DIE GNOSTIKER[1])



II. Enneade, Buch 9



IR haben schon an anderer Stelle[2]) bewiesen, daß die Natur des Guten ein Einfaches und Erstes ist, denn alles nicht Erste ist nicht einfach; wir haben weiter gezeigt, daß die Natur des Guten nichts in sich enthält, sondern etwas Einiges ist und zusammenfällt mit der Natur des sogenannten Einen, denn auch diese ist nicht etwas, zu welchem die Einheit erst hinzukommt; wir dürfen also, wenn wir vom Einen und vom Guten sprechen, darunter nur eine einzige Natur verstehen, ohne damit etwas Positives von ihr auszusagen, wir suchen sie uns vielmehr nur, soweit als möglich, deutlich zu machen; wir nennen es das Erste nur in dem Sinne, daß es das Einfachste ist, und wir nennen es selbstgenugsam, weil es nicht zusammengesetzt ist, denn sonst würde es ja von seinen Teilen abhängig sein; es ist auch nicht in einem andern enthalten, denn alles, was in einem andern enthalten ist, rührt auch von einem andern her. Wenn es nun weder von einem andern ausgeht, noch in einem andern sich befindet, noch irgend eine Zusammensetzung ist, so kann notwendigerweise nichts über ihm sein, man darf also nicht auf andere Prinzipien zurückgreifen, sondern muß dieses voranstellen, dann, nach ihm, den Geist und das erste denkende Prinzip, darauf, nach dem Geist, die Seele. Das ist die natürliche Anordnung, und man darf nicht mehr noch weniger als dies im Reich der Geistigen annehmen: nimmt man weniger an, so muß man entweder Seele und Geist oder Geist und Erstes zusammenfallen

lassen. Daß aber diese drei voneinander verschieden sind, haben wir oft gezeigt. So bleibt denn für jetzt zu betrachten übrig, ob es mehr als diese drei gibt. Was für Naturen könnten wohl außer ihnen existieren? Ein einfacheres und höheres Prinzip als das des Alls, wie wir es soeben bestimmt haben, kann man wohl nicht finden. Denn man kann doch nicht behaupten, es gäbe eines der Möglichkeit nach und eines der Wirklichkeit[8]) nach; es wäre ja lächerlich, auf dem Gebiete des wahrhaft Wirklichen und Immateriellen durch eine Trennung von Möglichkeit und Wirklichkeit mehrere Naturen schaffen zu wollen. Man darf sich auch nicht einen Geist in Ruhe und einen andern in Bewegung denken. Denn was wäre die Ruhe des Geistes und was seine Bewegung und sein aus sich Heraustreten? Worin sollte die Untätigkeit des einen, worin die Tätigkeit des andern bestehen? Denn wie er ist, so ist er ewig, immer Geist und ruhend in unbeweglicher Wirklichkeit. Bewegung zu dem Geist und um ihn herum ist die der Seele eigene Tätigkeit. Was die Vernunft angeht, welche vom Geist in die Seele herabsteigt und sie geistig macht, so schafft diese nicht eine von Seele und Geist verschiedene und zwischen beiden liegende Natur. Aber man darf auch nicht deswegen mehrere Geister aufstellen, weil etwa der eine denkt, der andere aber denkt, daß er denkt: denn selbst wenn Denken und Denken, daß man denkt, verschieden wäre, so ist das doch nur ein einziger, seiner Tätigkeit sich bewußter Akt. Es ist lächerlich, anzunehmen, der wahrhafte Geist habe ein solches Bewußtsein nicht; vielmehr fällt der Geist, welcher denkt, mit dem völlig zusammen, welcher denkt, daß er denkt. Widrigenfalls gäbe es zwei Prinzipien, deren eines das Denken und deren anderes das Bewußtsein vom Denken besäße; das zweite würde sich vom ersten zweifellos unterscheiden, wäre aber nicht das wahrhaft denkende Prinzip. Wirft man ein, beides sei nur logisch verschieden, so würde man damit die behauptete Mehrheit der Daseinsformen auf-

geben; man muß auch untersuchen, ob es möglich ist, einen Geist zu begreifen, der nur denkt, sich aber seines Denkens nicht bewußt ist. Käme das bei uns vor, die wir stets mit Trieben und reflektierenden Gedanken zu tun haben, so würden wir, wären wir sonst auch ganz rechtschaffene Leute, als verrückt betrachtet werden. Wenn also der wahrhafte Geist in seinen Gedanken sich selbst denkt und sich das Gedachte nicht außer ihm befindet, sondern er selbst auch das Gedachte ist, so besitzt er denkend sich selbst und sieht sich selbst. Sieht er aber sich selbst, so sieht er sich nicht ohne Denken, sondern denkend. Also hat der Geist im ersten Akte des Denkens zugleich das Denken und das Bewußtsein des Denkens, und nicht einmal logisch ist da eine Zweiheit vorhanden. Wenn er aber vollends ewig denkt, was er ist, wo wäre da Raum für das Nachdenken, welches das Denken von dem Bewußtsein des Denkens trennt? Das Törichte dieser Ansicht wird noch deutlicher, wenn man einen dritten Geist einführt, welcher das Bewußtsein haben soll vom Bewußtsein des zweiten vom Denken des ersten: denn so könnte man ja ins Unendliche fortmachen. Läßt man aber die Vernunft vom Geiste ausgehen und dann von dieser eine andere Vernunft in der Seele entstehen, derart, daß die erste Vernunft ein Prinzip zwischen Geist und Seele bildet, so nimmt man der Seele das Denken, da sie ja die Vernunft nicht vom Geist, sondern von etwas anderem, dazwischen Liegendem bekommen soll; sie würde dann nur ein Schattenbild der Vernunft, nicht die Vernunft selbst besitzen, sie würde den Geist überhaupt nicht kennen, sie würde überhaupt nicht denken.

2. Man darf also nur drei Prinzipien annehmen, ohne diese überflüssigen und unpassenden Abstraktionen; man darf nur einen in sich identischen, sich selbst gleichbleibenden, unwandelbaren Geist annehmen, welcher seinem Vater nachahmt, so weit es ihm möglich ist. In unserer Seele dagegen hat man zu unterscheiden einen Teil, der stets beim

Geiste bleibt, einen andern, der mit der Sinnenwelt in Beziehung steht, und einen dritten in der Mitte von beiden. Denn da unsere Seele eine Natur mit einer Vielheit von Kräften ist, so erhebt sie sich bald ganz zur Geisteswelt mit dem besseren Teil ihrer selbst und des Seienden, bald läßt sich ihr schlechterer Teil zur Erde herabziehen und zieht den mittleren Teil mit sich; ganz kann sie freilich nicht herabgezogen werden[4]. Dies Schicksal erleidet sie, weil sie nicht in der Geisteswelt geblieben ist, woselbst die Allseele blieb, welche kein Teil ist und von welcher auch wir keine Teile sind, die aber dem Körper des Weltalls alle Vollkommenheiten verliehen hat, die er aufnehmen konnte; sie verharrt in sich selbst ohne Mühe und Not und regiert die Welt nicht aus der Reflexion heraus, hat auch nichts an ihr zu verbessern, sondern in der Fülle wunderbarer Kraft leitet sie das All durch das Schauen auf die Geisteswelt; je mehr sie sich in das Schauen versenkt, desto schöner und mächtiger ist sie[5]; was sie von oben erhält, teilt sie der Sinnenwelt mit und erleuchtet sie ewig, weil sie selbst ewig erleuchtet ist.

3. Also ewig erleuchtet und fortwährend im Besitz des Lichtes, teilt sie es den nächstfolgenden Wesen mit, und diese werden ewig durch dieses Licht erhalten und erquickt und genießen vom Leben, soviel sie imstande sind. Es verhält sich damit wie mit dem Feuer: brennt dieses inmitten anderer Dinge, so erwärmt es alles ringsumher, was dazu imstande ist; und doch ist das Feuer auf ein bestimmtes Maß beschränkt. Solange aber Kräfte, welche kein Maß beschränkt, nicht aus der Zahl des Seienden gestrichen sind, wie können sie existieren, ohne daß etwas an ihnen teil hat? Vielmehr muß jede ihr Wesen auch einem andern mitteilen; das Gute wäre nicht gut, der Geist nicht Geist, die Seele nicht Seele, wenn nicht nach dem Lebendigen auf erster Stufe, auch etwas auf zweiter Stufe lebte, und zwar solange, als jenes Erste existiert. Somit müssen alle Dinge

in einem gegenseitigen Nacheinander und ewig sein, entstanden aber dadurch, daß sie von andern ausgehen. Demnach ist alles Gewordene nicht in einem bestimmten Augenblicke entstanden, sondern wurde ewig und wird ewig werden. Auch wird es nie vergehen, sondern sich immer nur in die Teile auflösen, aus denen es zusammengesetzt ist; was solche Teile nicht besitzt, wird sich auch nie auflösen. Es kann sich aber, wird man vielleicht sagen, in Materie auflösen. Doch warum soll die Materie nicht auch unauflöslich sein? Gibt man zu, sie sei auflöslich, welche Notwendigkeit bestände dann, daß sie entstand? Sagt man, die Existenz der Materie folge mit Notwendigkeit aus der Existenz der andern Prinzipien, so ist diese Notwendigkeit auch jetzt noch vorhanden. Überläßt man aber die Materie sich selbst, so ergibt sich daraus, daß das Göttliche nicht überall ist, sondern in einem bestimmten wie durch Mauern abgesperrten Raum. Ist aber das unmöglich, so muß die Materie von der geistigen Welt durchleuchtet werden[6]).

4. Will man jedoch behaupten, die Seele habe geschaffen, weil sie ihre Flügel verloren habe[7]), so trifft dieser Unfall die Weltseele nicht. Behauptet man aber ihren Fall, so muß man auch die Ursache des Falles angeben können. Und wann soll sie denn gefallen sein? Wenn von aller Ewigkeit her, so bleibt sie nach dieser Lehre eine gefallene; hatte aber der Fall einen Anfang in der Zeit, warum fand er nicht schon früher statt? Unsere Lehre nimmt als schöpferische Ursache nicht ein Sinken, sondern gerade ein Nichtsinken an. Um zu sinken, hätte sie alles Geistige vergessen müssen; wie konnte sie aber dann Weltbildner sein? Denn wonach schafft sie, wenn nicht nach dem, was sie im Reich des Geistes geschaut hat? Schafft sie aber in Erinnerung an jenes, so ist sie überhaupt nicht herabgesunken, denn wenn sie auch nur eine undeutliche Erinnerung davon hat, so wird sie erst recht nicht herabsinken, damit ihr Schauen nicht undeutlich werde. Und warum hätte sie, wenn sie noch

irgend welche Erinnerung davon bewahrte, nicht wieder emporsteigen wollen?

Welchen Vorteil hätte sie sich übrigens aus der Weltschöpfung versprechen sollen? Es ist lächerlich, zu sagen: sie schuf die Welt, um geehrt zu werden: damit würde man ihr die Empfindungen eines irdischen Bildhauers verleihen. Wenn sie durch Reflexion geschaffen und das Schaffen nicht in ihrer Natur gelegen hätte und sie nicht selbst die schaffende Kraft gewesen wäre, wie hätte sie dann diese Welt überhaupt schaffen können? Und wann wird sie sie wieder vernichten? Denn wenn sie es bereute, warum zögert sie? Hat sie es aber noch nicht bereut, so wird sie es wohl auch nicht mehr bereuen, da sie sich bereits daran gewöhnt und ihr Werk mit der Zeit liebgewonnen hat. Wartet sie aber auf die Seelen im einzelnen[8]), so hätten diese schon längst nicht mehr zum Werden kommen dürfen, da sie ja bereits in ihrem früheren Dasein die Schlechtigkeit dieser Welt erfahren hatten, also schon längst aufhören mußten, wieder zu kommen.

Auch darf man nicht zugeben, daß diese Welt schlecht geschaffen ist, weil sich viel Unheil in ihr befindet. Denn das hieße ihr zu viel Wert beilegen und sie mit der geistigen Welt verwechseln, von der sie doch nur ein Abbild ist. Gibt es aber wohl ein schöneres Abbild von ihr? Welches Feuer wäre ein besseres Abbild des himmlischen Feuers als das Feuer hier, welche Kugel ist genau und in ihrem Umschwung regelmäßiger nach der in sich abgeschlossenen Welt des Geistigen als unsere Erde? Und nach der Sonne in jenem Reich, welche Sonne wäre besser als die uns sichtbare?

5. Liegt denn nicht ein Widerspruch darin, wenn diese Leute, welche einen Körper, Begierden, Trauer und Zorn haben wie alle andern Menschen, von ihrer Kraft behaupten, sie seien fähig das Geistige zu erfassen, dagegen leugnen, daß es in der Sonne eine entsprechende Kraft gebe, welche weniger den Eindrücken ausgesetzt sei als diese, mehr geordnet

und weniger in Veränderung begriffen, eine höhere Weisheit als die von uns Menschen, die wir eben erst geboren sind und so viel Hindernissen begegnen, um zur Wahrheit zu gelangen? Welch ein Widerspruch, daß sie ihre eigene Seele unsterblich und göttlich nennen, selbst die der schlechtesten Menschen, während sie leugnen, daß der Himmel und die Gestirne an ihm, die doch aus viel schöneren und reineren Elementen bestehen, an der unsterblichen Seele Anteil haben; und dabei sehen sie doch, daß die Dinge dort wohl gestaltet und geordnet sind, tadeln aber die Unordnung hier auf Erden. In ihrem System hätte also die unsterbliche Seele absichtlich den schlechtesten Ort gewählt, um der sterblichen Seele den besseren einzuräumen[9]).

Unbegründet ist bei ihnen auch die Einführung dieser andern Seele[10]), die sie aus den Elementen zusammengesetzt sein lassen: wie soll eine Zusammensetzung aus den Elementen irgendwie Leben besitzen? Eine Mischung der Elemente bringt nur Warmes oder Kaltes, Trockenes oder Feuchtes oder ein Gemisch daraus hervor. Wie soll diese Seele die vier Elemente zusammenhalten, da sie doch erst später aus ihnen geworden ist? Und wenn sie ihr vollends noch Wahrnehmung, Überlegung und andere Fähigkeiten beilegen, was soll man erst dazu sagen? Da sie übrigens diese Weltschöpfung und diese Erde verachten, behaupten sie, die Gottheit habe für sie eine neue Erde geschaffen, welche sie nach ihrem Tode auf der Erde aufnehmen werde, und dies sei der Begriff der Welt. Aber was kann ihnen denn daran liegen in das Vorbild der Welt zu gelangen, die sie hassen? Woher stammt übrigens dieses Vorbild? Nach ihrer Lehre nämlich entsteht es erst, nachdem der Schöpfer desselben sich bereits dem Irdischen zugeneigt hat. Wenn nun der Schöpfer selbst es sich so sehr angelegen sein läßt, nach der geistigen Welt, in deren Besitz er ist, noch eine andere zu schaffen, obgleich das Bedürfnis hierzu keineswegs klar ist, so schuf er sie entweder vor oder nach dieser Welt: wenn

vor dieser Welt, zu welchem Zweck? Etwa damit die Seelen gerettet werden könnten? Aber wie kam es denn, daß sie nicht gerettet wurden? Somit wäre ja diese Welt umsonst geschaffen. Wenn nach dieser Welt, indem er aus ihr die Form nahm, nachdem er sie der Materie entkleidet hatte, so genügte ja die Probe für die Seelen, die den Versuch gemacht hatten, um sie ihr Heil kennen zu lehren. Behaupten diese Leute aber, sie hätten in ihren Seelen die Form der Welt erfaßt, was hat dann ihre Lehre Neues?[11])

6. Was soll man vollends von den andern Daseinsformen sagen, die sie einführen? Von dem Wohnen in der Fremde[12]), von den Gegenbildern, von den Empfindungen der Reue? Meinen sie Zustände der Seele, wenn sie von den Empfindungen der Reue reden und verstehen sie unter Gegenbildern die Bilder des Seienden, welche die Seele schaut, bevor sie das Seiende selbst schaut, so gebrauchen sie sinnlose Worte, um ihrem eigenen System Bestand zu verschaffen. Denn dieses ihr System bauen sie auf, als wären sie mit der alten griechischen Schule gar nicht in Berührung getreten, während doch die Griechen ganz klar und ohne Schwulst von einem Emporsteigen der Seele aus der Höhle[13]) und von einem allmählichen Fortschreiten derselben zum wahren Schauen reden. Die Sätze, welche die Lehre dieser Leute bilden, sind teils von Platon entlehnt, teils sind sie, soweit sie neu, zur Begründung einer eigenen Philosophie aufgestellt werden, mit der Wahrheit in Widerspruch. Auch die Strafen, die Flüsse in der Unterwelt, die Wanderungen aus einem Leib in einen andern[14]) stammen aus dieser Quelle. Und wenn sie mehrere geistige Prinzipien annehmen: das Seiende, den Geist, den davon verschiedenen Weltbildner und die Seele, so stammt das aus jener Stelle des Timaios[15]), wo Platon sagt: „Inwiefern nun der Geist im Urlebendigen die demselben innewohnenden Ideen erblickt, so viele, gedachte der Schöpfer dieses Alls, soll auch dieses All erhalten." Diese Stelle verstanden sie nicht und entnahmen daraus drei Prinzipien:

einen ruhenden Geist, welcher alles Seiende in sich enthält, einen zweiten anschauenden Geist und einen dritten mit diskursivem Denken beschäftigten Geist; oft betrachten sie jedoch diesen zuletzt genannten als die weltbildende Seele und glauben, dies sei der Weltschöpfer im Sinne Platons, weil sie dessen wahre Natur völlig mißverstehen. Überhaupt geben sie diese Art Weltbildung und vieles andere fälschlicherweise als platonische Lehre aus und verunstalten die Ansichten dieses Philosophen, wie wenn sie selbst die geistige Natur ergründet hätten, er jedoch und die andern vortrefflichen Männer nicht. Sie zählen ferner eine Menge geistiger Wesen mit Namen auf und glauben, damit den Anschein erwecken zu können, als wären sie der Sache auf den Grund gekommen, während sie doch gerade durch die Annahme der Vielheit die geistige Natur der sinnlich wahrnehmbaren und schlechteren ähnlich machen. Sie hätten vielmehr im Reiche des Geistigen nach einer möglichst geringen Zahl streben und sich darauf beschränken sollen, der auf das Erste folgenden Stufe alles zu überweisen: denn sie ist der Inbegriff aller Dinge, der Urgeist, die wirkliche Wesenheit und alles Herrliche, was sonst noch auf die erste Natur folgt. Die Seele aber nimmt die dritte Stelle ein, und die Unterschiede der Seelen muß man in ihren verschiedenen Zuständen oder in ihrer Natur suchen. Anstatt jene göttlichen Männer zu verunglimpfen, hätten sie wohlwollend die Lehren dieser alten Weisen aufnehmen sollen und den wahren Kern daraus entnehmen: die Unsterblichkeit der Seele, die geistige Welt, den ersten Gott, die Verpflichtung der Seele, die Gemeinschaft mit dem Körper zu fliehen, die Trennung der Seele vom Körper, die Flucht aus dem Reiche des Werdens in das des Seins; das sind klare platonische Gedanken, und daß sie diese in derselben Fassung aufgenommen haben, daran haben sie Recht getan. Wenn sie in gewissen Punkten davon abweichen, so trifft sie kein Vorwurf; aber durch Verhöhnung und Verspottung der Griechen[16]) ihren eigenen Ansichten bei ihren Zuhörern Eingang verschaffen,

das sollten sie nicht tun; sie sollten vielmehr aus dem Wesen der Sache die Richtigkeit ihrer eigenen abweichenden Behauptungen erweisen und jene andern Ansichten, sowie ihre eigenen gerechtfertigten Einwürfe wohlwollend und wissenschaftlich darstellen; die Wahrheit allein sollten sie dabei im Auge haben und nicht nach Beifall haschen, dadurch, daß sie Männer tadeln, deren Tüchtigkeit längst von den besten Richtern anerkannt ist, wobei sie behaupten, besser als jene zu sein. Das wenigstens, was die Alten über die geistige Welt gesagt haben, wird immer von dem, der sich nicht durch die unter den Menschen so rasch um sich greifende Täuschung hintergehen läßt, als besser und richtiger erkannt werden. Wenn man sieht, was diese Leute den Alten entnommen haben, so erkennt man, daß sie recht unglückliche Zusätze dazu gemacht haben: wenn sie die Alten bekämpfen, so begnügen sie sich damit, eine große Zahl von Zeugungen und Zerstörungen einzuführen, das All zu tadeln, der Seele die Gemeinschaft mit dem Körper als eine Schuld vorzuwerfen, den Lenker dieses Weltalls zu kritisieren, den Weltbildner mit der Weltseele zu identifizieren und ihm dieselben Zustände beizulegen wie den Einzelseelen.

7. Wir haben an anderer Stelle bewiesen, daß diese Welt weder einen Anfang genommen hat noch ein Ende nehmen wird, sondern ewig dauern wird, solange die geistige Welt dauert. Daß die Gemeinschaft mit dem Körper für unsere Seele kein Gewinn ist, ist bereits vor diesen Leuten erwiesen worden[17]. Aber die Weltseele nach unserer Seele zu beurteilen wäre gerade so, wie wenn jemand in einem wohlregierten Staate den Stand der Töpfer oder Schmiede herausnehmen und danach den ganzen Staat beurteilen wollte. Man muß die Unterschiede zwischen der Weltseele und unserer Seele beachten: sie lenkt die Welt nicht in derselben Weise wie unsere Seele den Körper, sie lenkt die Welt, ohne in ihren Banden zu liegen. Außer den andern Unterschieden, die an anderer Stelle in großer Zahl aufgeführt sind[18], hätte man

auch das bedenken sollen, daß wir vom Körper gefesselt sind, nachdem bereits eine andere Fesselung vorausgegangen war[19]). Denn die schon in der Weltseele gefesselte Natur des Körpers schlägt alles in Banden, was sie ergreift; aber die Weltseele selbst kann nicht von dem gefesselt werden, was durch sie gefesselt wird, denn sie herrscht. Daher ist sie auch von ihm aus keinen Eindrücken unterworfen, während wir nicht Herr sind über die äußeren Objekte. Denn der Teil der Weltseele, der sich zum Göttlichen erhebt, bleibt rein und unabhängig, der Teil dagegen, der dem Körper der Welt Leben verleiht, nimmt nichts von ihm an. Überhaupt nimmt das, was in einem andern Wesen enthalten ist, notwendig teil am Zustand dieses Wesens; aber ein Prinzip, das sein eigenes Leben hat, kann nichts von einem andern empfangen. So wird z. B. ein Pfropfreis an allen Zuständen des Baumes, worauf es gepfropft ist, teilnehmen, verdorrt es aber, so läßt es jenen im Genusse seines Lebens. Auch wenn das Feuer, das sich in dir befindet, erlischt, so erlischt darum nicht das gesamte Feuer; ja, selbst wenn das gesamte Feuer erlöschen würde, würde die Weltseele nicht dadurch berührt werden, sondern nur der Organismus des Weltkörpers; und wenn eine Welt ohne das Feuer existieren könnte, so würde das der Weltseele nichts ausmachen, denn die Welt hat nicht dieselbe Organisation wie ein lebendiges Einzelwesen: dort verbreitet sich die Weltseele gleichsam über die Welt hin und bannt sie durch ihren Befehl, hier sind die Dinge wie Flüchtlinge an ihren Ort gebunden mit doppelter Fessel[20]), während die Dinge dort keinen Ort haben, an den sie fliehen könnten. Die Weltseele braucht sie also weder innerlich festzuhalten noch durch äußeren Zwang nach innen zu drängen, sie bleiben vielmehr da, wohin sie die Weltseele von Anbeginn an gesetzt hat. Bewegt sich einmal etwas von ihnen seiner Natur gemäß, so erregt es dasjenige, dem diese Bewegung nicht naturgemäß ist, es selbst aber bewegt sich in schöner Ordnung als zum Ganzen gehörig; hier unten gehen manche Wesen

zugrunde, weil sie sich der Ordnung des Ganzen nicht einfügen können: so wird beispielsweise eine Schildkröte, die sich mitten auf dem Wege befindet, auf welchem ein großer Chor in gemessener Ordnung sich daher bewegt, von ihm ereilt und zertreten, weil sie der geordneten Bewegung des Chores nicht entfliehen konnte: würde sie sich in diese Ordnung einreihen, so würde ihr daraus kein Leid widerfahren.

8. Die Frage: weshalb hat die Seele die Welt erschaffen? ist eben so unstatthaft wie die: weshalb existiert die Seele, und weshalb hat der Weltbildner die Welt erschaffen? Das heißt erstens einen zeitlichen Anfang annehmen von dem, was ewig ist, und heißt zweitens meinen, der Weltbildner sei durch eine Wandelung und einen Übergang aus einem Zustand in einen andern die Ursache der Weltbildung geworden. Wer dies annimmt, den muß man, falls er uns wohlwollend anhören will, belehren über die wahre Natur dieser geistigen Prinzipien, damit er aufhört das Ehrwürdige zu schmähen, womit diese Leute so rasch zur Hand sind, und damit er lerne mit gebührender Vorsicht zu verfahren. In der Tat hat auch niemand das Recht, die Verwaltung des Weltalls zu tadeln, denn sie legt die Größe der Natur des Geistes an den Tag. Wenn das All so zur Existenz gelangt ist, daß sein Leben nicht unentwickelt ist, wie die kleineren Geschöpfe in ihm, welche durch die Fülle des Lebens fortwährend, Tag und Nacht, erzeugt werden, sondern wenn es ein zusammenhängendes, mannigfaltiges und überallhin ausgebreitetes Leben besitzt, die Offenbarung einer unendlichen Weisheit, warum sollte man es da nicht als ein schönes und glänzendes Bild der geistigen Götter bezeichnen dürfen? Daß diese Welt nicht gleich ist dem geistigen Vorbild, das sie nachahmt, ist doch ganz begreiflich: sonst wäre sie ja keine Nachahmung mehr. Daß sie aber nur eine schlechte Nachahmung sei, ist falsch: ist doch nichts weggelassen, was möglicherweise ein schönes, natürliches Bild haben konnte. Denn es war notwendig, daß dieses Bild entstand, wenn auch nicht auf dem Wege des

Nachdenkens und der Kunst, weil eben das Geistige nicht die letzte Stufe sein konnte. Es mußte vielmehr die Wirksamkeit desselben doppelter Art sein, einmal in sich selbst, dann auf ein anderes gerichtet. Somit mußte etwas nach dem Geistigen sein, denn nur auf das Allerkraftloseste folgt keine Stufe mehr nach. Im Geistigen aber waltet eine wunderbare Kraft, folglich mußte sie auch schaffen. Gibt es nun eine andere bessere Welt als diese, wo ist sie? Ist das Dasein einer Welt notwendig, gibt es aber keine bessere als diese, so bietet diese das treue Abbild der geistigen Welt dar. Die Erde ist ganz mit lebendem Wesen aller Art erfüllt, ja selbst mit unsterblichen, und alles ist voll davon bis zum Himmel. Warum sollten aber die Gestirne, die in den unteren Sphären so gut wie die in den höchsten Höhen, keine Götter sein, da sie doch in geordneter Bahn sich bewegen und mit dem Himmel herumwandeln? Weshalb sollen sie keine Tugend besitzen, und was könnte sie hindern in den Besitz der Tugend zu gelangen? Ist doch in jenem Reich all das nicht vorhanden, was die Menschen hier schlecht macht, auch nicht die üble Beschaffenheit des Körpers, welche stört und selbst wieder gestört wird. Warum sollen sie nicht in ihrer ewigen Muße eine Art Intelligenz besitzen und sich im Geiste mit Gott und den andern geistigen Göttern befassen? Warum sollen wir eine höhere Weisheit besitzen als sie? Niemand, der bei gesundem Verstande ist, kann derartige Behauptungen ertragen. Sind vollends die Seelen von der Weltseele gezwungen in diese Welt herabgekommen, warum sollen dann die Gezwungenen besser sein? Denn das Bessere in den Seelen ist doch der forschende Teil. Sind sie aber freiwillig herabgekommen, warum tadelt ihr die Welt, in die ihr freiwillig gekommen seid, zumal sie es ja gestattet, daß ihr euch entfernt, wenn es euch nicht mehr gefällt? Ist aber die Welt so beschaffen, daß man Weisheit in ihr erwerben und ein gottähnliches Leben führen kann, so ist das ein Beweis dafür, daß sie ganz und gar von der geistigen Welt abhängt.

9. Beklagt man sich über die Armut und die ungleiche Verteilung des Reichtums unter den Menschen, so bedenkt man nicht, daß der Weise hierin die Gleichheit nicht sucht und auch nicht glaubt, daß der Reiche vor dem Armen oder der Herrscher vor dem Privatmann etwas voraus hat; der Weise überläßt vielmehr diese Ansicht der großen Menge und hat gelernt, daß das Leben hier ein doppeltes ist: das eine für die Tugendhaften, deren Streben auf das Höchste gerichtet ist, das andere für den großen Haufen der mehr irdisch Gesinnten, seinerseits wiederum von doppelter Art: das eine hat durch die Erinnerung an die Tugend wenigstens in gewisser Beziehung am Guten teil, das andere ist das der gemeinen Menge, welche gleichsam nur Handlanger für die Bedürfnisse der Besseren bilden. Wenn aber jemand mordet oder aus Mangel an Selbstbeherrschung ein Knecht seiner Lüste wird, so dürfen wir uns nicht wundern, daß es auch Verfehlungen gibt für die Seele, die sich benimmt wie ein unmündiges Kind. Und wenn das Leben ein Ringplatz wäre, auf dem man entweder siegt oder besiegt wird, weshalb ist es nicht auch in diesem Falle schön? Es geschieht dir Unrecht: was ist daran Schlimmes für dein unsterbliches Teil? Man wird dich töten: so ist dein Wunsch erfüllt. Es gefällt dir länger nicht mehr in dieser Welt: du hast nicht nötig, noch länger ihr Bürger zu sein. Übrigens wird anerkannt, daß es auch hier schon Gerichte und Strafen gibt: ist es also recht, einen Staat zu tadeln, der jedem Bürger gibt, was ihm gebührt, in welchem die Tugend geehrt und die Schlechtigkeit nach Gebühr bestraft wird? Nicht nur die Bilder von Göttern, sondern die Götter selbst schauen herab in diese Welt, und sie werden leicht den Vorwürfen vonseiten der Menschen entgehen, da sie alles in Ordnung leiten von Anfang bis zu Ende, da sie einem jedem das ihm gebührende Los geben in der wechselnden Aufeinanderfolge der Lebensläufe, seinen früheren Handlungen entsprechend. Wer das nicht weiß, ist vorschnell zum törichten Absprechen über

göttliche Dinge geneigt. Versuche doch selbst, so gut als möglich zu werden, aber bilde dir nicht ein, du allein seist dazu fähig, denn sonst bist du noch nicht gut, es gibt auch andere vortreffliche Menschen sowie gute Geister, noch vielmehr aber Götter, welche in dieser Welt wohnen und die Geisteswelt betrachten, vor allem aber den Lenker dieser Welt, die seligste der Seelen. Verehre also die geistigen Götter und über allen den großen König der Geisteswelt[21]), dessen Größe sich in der Mehrzahl der Götter offenbart. Nicht indem man das Göttliche in einen Punkt zusammendrängt, sondern indem man es in seiner Vielheit auseinanderlegt in der Ausdehnung, in der es von Gott selbst dargelegt ist, beweist man, daß man die Kraft Gottes kennt: denn er offenbart seine Macht, wenn er bleibt, der er ist, aber viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind. Auch diese Welt ist durch ihn und schaut nach ihm, sowohl in ihrer Gesamtheit als auch jeder einzelne Gott; sie verkündet das Wesen jenes Gottes den Menschen, diese offenbaren, was ihnen lieb ist. Wenn diese Götter aber nicht sind, was er ist, so ist das ganz natürlich. Willst du aber über sie hinweg sehen, und brüstest du dich, als seist du nicht schlechter, so gebe ich dir zu bedenken: je besser jemand ist, desto bescheidener beträgt er sich gegen Götter und Menschen, ferner: man darf auf seine Würde nur mit Maß stolz sein und ohne Überhebung, man darf nur soweit gehen, als unsere Natur emporzusteigen vermag; man muß auch den andern Menschen ein Plätzchen bei der Gottheit einräumen und darf sich nicht dem törichten Traum hingeben, man gehöre allein in das unmittelbare Gefolge Gottes[22]); denn dadurch beraubt man seine Seele der Möglichkeit, Gott ähnlich zu werden, soweit dies ein Mensch werden kann. Dies vermag die Menschenseele aber, soweit der Geist sie führt; über den Geist hinausgehen jedoch, heißt aus dem Geist herausfallen[23]). Es gibt aber Toren genug, die sich durch solche Lehren überreden lassen wie: „Du wirst besser

sein als Götter und Menschen zusammengenommen"; denn der Stolz unter den Menschen ist groß, und wenn einer, der zuvor demütig und bescheiden für sich hinlebte, zu hören bekommt: „Du bist ein Kind Gottes, aber die andern, die du bewundertest, sind nicht seine Kinder, sowenig wie die Gestirne, deren Kult sie von den Vätern überkommen haben, du aber bist ohne Mühe besser als selbst der Himmel", dann stimmen die andern mit ein[24]). Es ist gerade, wie wenn man unter einer Menge Menschen, die nicht zählen können, einem, der es auch nicht kann, einredet, er messe 1000 Ellen: wird der nicht steif und fest glauben, er messe wirklich 1000 Ellen, wenn er hört, daß die andern nur 5 Ellen groß sind, wobei er freilich von 1000 nur die Vorstellung hat, daß es eine große Zahl ist. Gottes Vorsehung soll für die Menschen sorgen: weshalb vernachlässigte er denn aber die ganze Welt, zu der ihr doch auch gehört? Etwa deshalb, weil er keine Zeit hat, auf sie zu blicken, und es seiner Würde nicht entspricht? Dann darf er aber auch nicht auf die Menschen herniederblicken; blickt er aber auf sie hernieder, warum dann nicht auch auf das, was sie umgibt, also auf die Welt? Wenn er keinen Blick von seiner Höhe herab auf die Welt wirft, so kann er auch nicht auf die Menschen blicken. Freilich sie bedürfen seiner nicht, aber die Welt bedarf seiner, und sie kennt ihre Stellung und weiß, inwiefern die Bewohner auf ihr ihre Heimat haben und inwiefern dort. Die Freunde Gottes ertragen geduldig die Beschwerden der Welt und die notwendigen Übel, die ihnen im Lauf der Welt zustoßen. Denn alles, was geschieht, muß man nicht in Beziehung auf die Wünsche des Einzelnen, sondern in Beziehung auf das Ganze betrachten; wer das tut, ehrt einen jeden nach Verdienst, und sein Streben ist stets auf das Ziel gerichtet, wonach alles strebt, das dazu die Kraft besitzt, und viele streben nach diesem Ziel; wer es erreicht, ist glücklich, die andern erhalten das Los, das ihrer Fähigkeit zukommt; man darf aber nicht sich allein die Fähigkeit, das Ziel zu erreichen, zuschreiben[25]).

Um ein Gut zu besitzen, genügt es noch nicht, zuversichtlich zu behaupten, daß man es besitze: viele behaupten, zu besitzen, obwohl sie wissen, daß sie es nicht besitzen, und glauben zu besitzen, obwohl sie es nicht besitzen, und bilden sich ein, es allein zu besitzen, obwohl gerade sie allein es nicht besitzen.

10. Noch viele andere Punkte oder vielmehr alles andere müßte man prüfen, und man würde eine Fülle von Stoff haben, wenn man jede einzelne ihrer Ansichten bis ins kleinste untersuchen wollte: aber eine gewisse zarte Rücksichtnahme auf einige unserer Freunde hält uns davon ab: denn die haben diese Lehre kennen gelernt, bevor sie unsere Freunde wurden, und verharren nun dabei, ich weiß nicht, warum. Unsere Gegner allerdings, welche ihrer Lehre den Schein der Zuverlässigkeit und Wahrheit geben wollen oder sie auch wirklich für wahr halten, kennen bei der Darstellung ihrer Ansichten keine Rücksicht. Aber wir richten uns hier an unsere Freunde, nicht an die Parteigänger jener Leute; denn das würde ja auf ihre Überzeugung doch ohne Einfluß bleiben; wir wünschen nur, daß unsere Freunde nicht von jenen belästigt werden, welche begreiflicherweise keine Beweise vorbringen können, sondern nur dreist darauf losreden; es gibt allerdings noch eine andere Art der Darstellung zur Abwehr dieser Leute, die es wagen, die schönen und wahren Lehren der göttlichen Alten zu verhöhnen. Aber diese Art der Darstellung wollen wir nicht anwenden. Ohnehin wird der, der die vorige Auseinandersetzung genau verstanden hat, wissen können, wie es sich mit allem andern verhält. Nur noch einen Punkt wollen wir besprechen, der an Torheit alles übertrifft, wenn man das überhaupt noch eine Torheit nennen darf: sie behaupten[26]) nämlich, die Seele habe sich zu den Dingen der Welt geneigt, mitsamt einer gewissen „Weisheit“, ob nun die Seele damit den Anfang machte, oder diese Weisheit die Ursache davon war, oder ob beides dasselbe sein soll; dann lehren sie weiter: die andern Seelen sind zwar als Glieder der Weisheit mit herabgekommen und in Körper

eingedrungen, z. B. in Menschenkörper, jede Seele aber, um derentwillen sie selbst herabgekommen sind, ist nicht herabgekommen, d. h. hat sich nicht geneigt, sondern nur die Finsternis erleuchtet, und durch diese Erleuchtung ist dann ein Bild in der Materie entstanden. Dann lassen sie ein Bild dieses Bildes irgendwo durch die Materie oder die Materialität, oder wie sie es sonst bald mit dem, bald mit jenem Namen nennen, entstehen, und unter Anwendung wieder anderer Namen zur Verdunkelung ihrer Aussage erzeugen sie ihren sogenannten Demiurg, lassen ihn sich von seiner Mutter trennen und behaupten, von ihm gehe die Welt aus bis zu den äußersten Schattenbildern. Klingen diese Worte nicht wie ein bitterer Hohn auf die Macht, welche die Welt geschaffen hat?

11. Ist nun aber erstens die Seele nicht herabgekommen, sondern hat sie die Finsternis erleuchtet, wie kann man denn mit Recht von ihr sagen, sie habe sich geneigt? Wenn von ihr etwas Lichtartiges abgeflossen ist, so darf man doch nicht sagen, sie habe sich geneigt; man müßte denn annehmen, die Materie habe irgendwo unter ihr gelegen, die Seele habe sich ihr räumlich genähert und habe sie dann, in ihrer Nähe befindlich, erleuchtet. Wenn sie aber bei sich bleibend erleuchtete, ohne eigentlich zu diesem Zwecke gewirkt zu haben, wie kam es, daß sie allein erleuchtete, und nicht das, was mächtiger ist als sie im Reich des Seienden? Konnte sie aber dadurch, daß sie selbst den Begriff der Welt erfaßt hatte, aus diesem Begriffe heraus erleuchten, weßhalb hat sie dann nicht, mit diesem erleuchtet, auch die Welt erschaffen, sondern auf das Entstehen der Bilder gewartet? Dann hat auch nicht das Denken des Begriffs der Welt, jene fremde Erde[27]) nämlich, die sie ihre Heimat nennen und die ja durch die höheren Mächte geworden sein soll, ihren Schöpfer veranlaßt, sich herabzuneigen. Wie soll ferner die erleuchtete Materie seelische Bilder und nicht vielmehr eine körperliche Natur hervorbringen? Ein Bild der Seele bedarf weder der

Finsternis noch der Materie, sondern nach seiner Entstehung wird es seinem Schöpfer folgen und eng mit ihm verbunden sein. Ist dies Bild übrigens etwas Wirkliches oder, wie sie behaupten, ein Gedanke[28])? Ist es eine Wesenheit, worin soll es sich dann von seinem Schöpfer unterscheiden? Ist es aber nur eine andere Art Seele, so wird es wohl die vegetative und erzeugende Seele sein, während jenes die denkende[29]) ist. Ist sie aber dies, wie kann dann der Zweck ihres Schaffens ihre eigene Verherrlichung, wie kann die Ursache desselben Aufgeblasenheit und Waghalsigkeit sein? Überhaupt würde ja so das Schaffen durch Vorstellung und noch mehr das Denken völlig aufgehoben; und wozu brauchte man dann noch einen Schöpfer aus Materie und einem Schattenbilde hervorgehen zu lassen? Ist es aber ein Gedanke, so erhebt sich zunächst die Frage: woher der Name? Sodann, wie kann ein Gedanke ein wirkliches Wesen bilden, wenn ihm nicht die Seele die schöpferische Kraft mitteilt? Aber wie soll diesem eingebildeten Wesen schöpferische Kraft zukommen? Die Gnostiker sagen, zuerst sei dieses Bild entstanden, das andere aber nach ihm. Doch das ist reine Willkür, wie wenn man sagen wollte, zuerst sei das Feuer entstanden, das andere aber nach ihm.

12. Wie kann dieses neu entstandene Bild (der Demiurg) es unternehmen, zu schaffen in Erinnerung an das, was es gesehen hat? Denn es war überhaupt nicht irgendwo vorhanden, konnte also auch nicht schauen, weder es selbst noch seine Mutter, die man ihm zuerteilt. Ist es ferner nicht wunderbar, daß die Gnostiker, welche doch nicht als Bilder von Seelen, sondern als wirkliche Seelen auf die Erde herabgestiegen sind, sich doch nur mit Mühe und Not und höchstens einer oder zwei von der Welt losreißen, zur Erinnerung kommen und sich kaum das ins Gedächtnis zurückrufen, was sie einst gesehen haben, während dieses Abbild (der Demiurg) oder sogar seine Mutter (die „Weisheit"), ein materielles Bild, fähig gewesen sein soll, wenn auch dunkel, so doch

unmittelbar nach ihrem Entstehen jene Welt in Gedanken zu erfassen? Ja nicht nur im Gedanken erfaßt sollen sie jene Welt haben und aus ihr den Plan zu einer neuen Welt gebildet haben, sondern auch gewußt, aus welchen Elementen sie entstehen könnte? Woher kam dem Demiurg der Einfall, zuerst das Feuer[30]) zu erschaffen, woher die Meinung, dies müsse das Erste sein? Warum nicht etwas anderes? Konnte er das Feuer dadurch schaffen, daß er es im Geiste dachte, warum schuf er durch das Denken der Welt die Welt nicht gleich auf einmal, da er doch zuerst das Ganze denken mußte? Denn die Welt war doch ganz in dem Gedanken mit inbegriffen. Jedenfalls schuf er mehr wie die Natur, nicht wie die Künste, denn die Künste sind später als die Natur und die Welt. Auch jetzt sind ja die durch die Naturkräfte entstandenen Einzeldinge nicht zuerst Feuer, und dann der Reihe nach jedes einzelne Element und schließlich eine Vermengung desselben, sondern die Gestalt und Organisation des ganzen lebenden Wesens ist auf einmal gebildet in dem Keim, den die Mutter in ihrem Schoße trägt. Weshalb wurde also nicht auch bei der Schöpfung der ganzen Welt die Materie auf einmal durch den Typus der Welt gestaltet, einen Typus, in welchem die Erde, das Feuer und das übrige enthalten war? Vielleicht würden die Gnostiker die Welt so geschaffen haben, da sie sich im Besitz einer wahrhaften Seele wähnen, aber ihr Demiurg verstand es nicht, sie so zu schaffen. Und doch, die Größe des Himmels, ja noch mehr, diese ganz bestimmten Maße, die Krümmung und schräge Lage des Tierkreises, die Bahn der Weltkörper unter ihm, die Form der Erde vorauszusehen, und von all dem auch noch die Gründe angeben zu können, das ist nicht Sache eines Schattenbildes, sondern vielmehr einer Kraft, welche von den höchsten Prinzipien ausgeht; und das gestehen die Gnostiker auch selbst wider ihren Willen zu. Denn wenn man ihre Lehre von der auf die Finsternis einwirkenden Erleuchtung näher prüft, kann man sie zwingen, die wahren

Ursachen der Welt anzuerkennen. Denn wozu war diese Erleuchtung notwendig? Entweder fand sie entsprechend der Natur oder wider die Natur statt: geschah sie entsprechend der Natur, so war sie eine ewige Tätigkeit; geschah sie wider die Natur, so vermengt sich mit den göttlichen Prinzipien etwas Naturwidriges, und das Böse ist dann schon vor dieser Welt; dann ist aber nicht mehr diese Welt die Ursache des Bösen, sondern die göttlichen Prinzipien; die Welt ist dann nicht das Prinzip des Bösen für die Seele, sondern die Seele ist das Prinzip des Bösen für die Welt; so wird ihre Lehre dahin kommen, die Welt auf das Erste zurückzuführen. In diesem Falle wird auch die Materie, an welcher die Welt in Erscheinung trat, darauf zurückgeführt werden. Die Finsternis existiert ja schon, sagen die Gnostiker, denn die Seele erblickte und erleuchtete sie; woher soll nun aber die Finsternis gekommen sein? Antwortet man, die Seele habe selbst, als sie sich herabneigte, die Finsternis erschaffen, so konnte doch offenbar die Finsternis noch nicht existieren, bevor sich die Seele herabneigte, also ist nicht die Finsternis an diesem Herabneigen der Seele schuld, sondern die Beschaffenheit der Seele selbst, damit führt man aber diese Ursache auf vorangehende Notwendigkeiten, folglich auf die ersten Prinzipien zurück.

13. Wer also die Natur der Welt tadelt, weiß nicht, was er tut, und wie weit er sich in seiner Frechheit versteigt. Das kommt aber daher, weil viele Menschen das Gesetz der Stufenfolge[31]) vom Ersten, Zweiten, Dritten usw. bis zum Letzten nicht kennen, weil sie nicht wissen, daß man es den Dingen nicht vorwerfen darf, daß sie schlechter sind als das Erste, sondern sich geduldig den Gesetzen des Weltalls fügen muß, rüstig zum Ersten empor eilend und ablassend von der theatralischen Ausschmückung eingebildeter Schrecknisse, welche die Sphären der Welt verursachen sollen, die doch im Gegenteil alles zu ihrem Heil fördern. Was liegt denn auch Furchtbares in diesen Sphären, wie sie es den Leuten einzureden

versuchen, welche in philosophischen Untersuchungen nicht geübt sind und jeder Bildung und richtigen Erkenntnis entbehren? Wenn die Körper der Sphären auch von Feuer sind, so brauchen sie uns doch keine Furcht einzuflößen, da sie trotzdem das richtige Verhältnis zum Weltall und zur Erde bewahren. Auf die Seelen der Gestirne muß man blicken, welchen die Gnostiker sich so überlegen glauben, während auch die Körper der Gestirne, welche durch Größe und Schönheit so ausgezeichnet sind, tätig und hilfreich mit zu dem beitragen, was gemäß der Natur entsteht, und niemals aufhören kann zu entstehen, solange das Erste vorhanden ist; endlich ergänzen die Gestirne auch das Weltall und sind bedeutende Teile davon. Wenn schon dem Menschen gegenüber den andern Lebewesen ein besonderer Wert zukommt, in wie viel höherem Grade noch den Gestirnen, welche nicht zur Tyrannei im Weltall vorhanden sind, sondern ihm seinen Schmuck und seine Ordnung verleihen. Was aber angeblich von ihnen aus geschieht, muß man für Anzeichen des Zukünftigen, aber nicht für die Ursachen desselben halten. Die Unterschiede des Werdens rühren teils vom Zufall her, teils von den Umständen der Geburt, den oft weit von einander entfernten Örtlichkeiten und den Stimmungen der Seelen; man darf auch nicht verlangen, daß alle Menschen gut seien, noch, weil dies unmöglich ist, frisch darauf los schimpfen, indem man verlangt, diese Welt dürfe sich von jener in nichts unterscheiden, und man darf endlich nicht glauben, das Böse sei etwas anderes als ein Mangel an Weisheit, als das weniger Gute[32]), indem man so immer zum Geringeren hinabsteigt. Ebensowenig darf man die Natur böse schelten, weil sie nicht sinnliche Wahrnehmung, noch die sinnliche Wahrnehmung, weil sie nicht Begriff ist. Tut man das, so wird man zu der Behauptung genötigt, daß auch in der Geisteswelt das Böse vorhanden ist: denn auch dort ist die Seele etwas Schlechteres als der Geist und der Geist geringer als das Eine.

14. Ein anderer Irrtum der Gnostiker besteht darin, daß

sie die Geisteswelt nicht unversehrt lassen: denn wenn sie Zauberformeln[38]) aufschreiben, die sie nicht nur an die Seele, sondern auch an jene höhere Welt richten, was beabsichtigen sie, als Zaubereien, Bannsprüche und Beschwörungsformeln herzusagen, in der Voraussetzung, daß jene Welt dem Worte gehorcht und sich dadurch leiten läßt, sobald man nur in der Kunst bewandert ist, diese bestimmten Worte zu sprechen und auf diese bestimmte Weise Gesänge, Töne, Anhauchungen, gewisse Zischlaute, und was sonst noch für Zauberkünste vorgeschrieben sind, hervorzubringen. Ist aber das nicht ihre Meinung, wie wollen sie durch Laute ihrer Stimme auf Unkörperliches wirken? Gerade dadurch, daß sie ihren Worten einen majestätischen Anstrich zu verleihen suchen, entkleiden sie, ohne es zu merken, die Geisteswelt ihrer Majestät. Sie rühmen sich ferner, Krankheiten vertreiben zu können: geschieht das durch Mäßigkeit und eine geregelte Lebensweise, wie sie die Philosophen führen, so kann man ihnen recht geben; sie behaupten aber, die Krankheiten seien böse Geister, welche sie durch gewisse Worte zu vertreiben imstande seien; dadurch imponieren sie natürlich dem großen Haufen, der immer bereit ist, die Wunder der Zauberei anzustaunen; einem verständigen Menschen freilich werden sie niemals einreden, daß die Krankheiten nicht natürliche Ursachen haben, wie Überanstrengung, Überfüllung, Leerheit, Fäulnis, mit einem Wort, Veränderungen, ob sie nun durch äußere oder innere Ursachen veranlaßt sein mögen. Das lehrt auch die Art und Weise der Heilung: manche Krankheiten vertreibt man durch Leibesöffnung oder Eingeben eines Arzneimittels, andere durch Blutentziehung oder eine besondere Diät. Wird man nun etwa gesund, weil der böse Geist hungert, oder das Heilmittel ihn abzehrt? Und wenn man gesundet, so muß der böse Geist doch entweder herausfahren oder darinnen bleiben. Gesundet man nun, während er noch darinnen bleibt, wie kommt es, daß man trotzdem nicht mehr krank ist? Hat er sich aber entfernt, weswegen

denn? Was ist ihm denn geschehen? Behauptet man, weil er von der Krankheit seine Nahrung erhielt, so war die Krankheit etwas anderes als der böse Geist. Und wenn er sich einschleicht ohne eine Ursache, warum ist dann der Mensch nicht immer krank? Schleicht er sich aber erst ein, wenn schon eine natürliche Ursache zur Krankheit vorliegt, wozu bedarf es dann noch des bösen Geistes, um krank zu sein? Ist doch jene Ursache selbst schon kräftig genug, um beispielsweise ein Fieber hervorzurufen. Lächerlich aber ist es, daß, sowie sich eine Ursache zur Krankheit ergibt, geschwind der böse Geist neben der Ursache als Schatten sich einfinden und stets zur Hand sein soll. Allein es ist ja ganz klar, wie es mit dieser Behauptung steht, und weswegen sie von den Gnostikern aufgestellt worden ist; gerade deswegen haben wir auch dieser bösen Geister gedacht. Die übrigen Meinungen der Gnostiker überlasse ich euch selbst zu prüfen. Achtet besonders darauf, wie unsere Art zu philosophieren außer allem andern auch die Einfachheit und Schlichtheit des Charakters, verbunden mit einer reinen Gesinnung, auszeichnet, denn sie strebt nicht selbstgefällige Überhebung[34]), sondern wahre Würde an und verbindet Kühnheit mit klarem Denken, mit Vorsicht, Behutsamkeit und Umsicht; nach diesem Maßstab prüfe man auch die übrigen Ansichten der Gnostiker. Sie treiben freilich Philosophie auf ganz entgegengesetzte Weise, allein daran liegt weiter nichts; für uns würde es sich nicht ziemen, in ihrer Weise zu philosophieren.

15. Besonders das müssen wir noch bemerken, welche Wirkung auf die Hörer die Lehren dieser Menschen ausüben, die ihnen einreden, man müsse die Welt und alles, was in ihr ist, verachten. Es gibt zwei Hauptansichten über die Bestimmung des Menschen: die eine setzt die Lust des Körpers als Endzweck, die andere hat das Schöne und die Tugend erwählt, und ihr Streben stammt von Gott und ist auf Gott gerichtet, wie wir an anderer Stelle untersucht

haben. So leugnet Epikur die Vorsehung und rät uns, der Lust und ihrer Befriedigung nachzujagen, als dem Einzigen, was noch übrig bleibt. Aber die Gnostiker haben eine noch viel verderblichere Lehre: sie tadeln den Herrn der Vorsehung und die Vorsehung selbst, sie verachten alle hier gültigen Gesetze, sie geben die von Alters her als gültig aufgestellte Tugend[35]) und die besonnene Mäßigung dem Gelächter preis, damit nur ja hier auf Erden nichts Schönes mehr erblickt werde, sie beseitigen die mit dem sittlichen Gefühl verwachsene Gerechtigkeit, welche durch Vernunft und Übung vervollkommnet wird, sie zerstören überhaupt alles, wodurch ein Mensch tugendhaft werden kann. Somit bleibt für sie nur die Lust übrig, die Selbstsucht, die Absonderung von den andern Menschen, das Nützlichkeitsprinzip, wenn man nicht von Natur zu gut ist, als daß man dieser Lehre unterliegen könnte. Nichts von den Dingen dieser Welt gilt ihnen für schön, sie erstreben vielmehr etwas ganz anderes. Und doch müßten ja die, welche das bereits erkannt haben, ihm schon von hier aus nachstreben, dabei aber zunächst die irdischen Verhältnisse bessern, da sie ja göttlicher Natur entstammen wollen. Denn jener Natur, welche die Lust des Körpers verachtet, kommt es zu, das Schöne zu verstehen, wer aber an der Tugend keinen Anteil hat, wird auch keinen Zug nach dem Geistigen in sich verspüren. Beweis für die Richtigkeit unserer Kritik ist auch der Umstand, daß die Gnostiker gar nicht von der Tugend sprechen[36]), daß sie sich mit diesen Fragen gar nicht abgeben, daß sie weder sagen, was die Tugend ist, noch wieviele es gibt, noch irgend wie Bezug nehmen auf die zahlreichen, trefflichen Ansichten, welche die Alten uns hierüber hinterlassen haben; sie sagen auch nicht, wodurch die Tugend erworben und erhalten wird, noch wie man die Seele heiligt und reinigt. Ihre Vorschrift: „Blicke auf Gott“ bringt nichts zuwege, wenn man nicht auch lehrt, wie man auf ihn zu blicken hat. Was hindert denn, könnte man ja sagen, auf Gott zu blicken, ohne sich aber

dabei irgend welcher Lust zu enthalten, ohne irgendwie seinen Zorn zu mäßigen? Was hindert, das Wort Gott stets im Munde zu führen und sich dabei trotzdem von allen Leidenschaften beherrschen zu lassen und auch nicht eine von ihnen zu unterdrücken? Die Tugend vielmehr, welche zur Vollendung gediehen ist und in Verbindung mit vernünftiger Einsicht in der Seele wohnt, sie zeigt uns Gott: ohne die wahre Tugend ist Gott nichts als ein bloßer Name.

16. Ein Mensch wird auch nicht deswegen gut, weil er die Götter, die Welt und alles Schöne in ihr verachtet. Verachtet doch schon jeder Bösewicht die Götter, und hat er es früher nicht getan, so wird er gerade dadurch ein Bösewicht werden, auch wenn er nicht durchaus schlecht wäre. Die angebliche Verehrung der Gnostiker für die geistigen Götter stimmt nicht mit ihren sonstigen Ansichten überein, denn wer etwas liebt, ist auch freundlich gesinnt gegen die ganze Umgebung des Gegenstands seiner Liebe; so liebt man auch die Kinder, deren Väter man verehrt. Aber jede Seele ist ein Kind jenes Vaters; Seelen wohnen aber auch in den Dingen dieser Welt, und zwar vernünftige und gute, die mit jener Welt in einer weit innigeren Verbindung stehen als unsere Seele. Wie könnte auch diese Welt mit den Göttern, die sie enthält, losgetrennt von jener existieren? Doch darüber haben wir schon früher gesprochen. Jetzt behaupte ich: wenn man das, was mit dem Ersten verwandt ist, verachtet, so kennt man auch jenes Erste selbst nicht oder höchstens nur dem Namen nach. Denn daß die Vorsehung sich nicht auf die Dinge dieser Welt, überhaupt auf irgend etwas sich nicht erstrecken soll, ist das etwa eine gottesfürchtige Ansicht?[37] Wie stimmt das zu ihren eigenen Grundsätzen? Sie behaupten nämlich, die Vorsehung bekümmere sich bloß um sie. Ich frage nun: wann? Etwa erst, wenn sie in jene Welt gelangt sind oder schon während ihres Aufenthaltes in dieser Welt? Gesetzt den ersten Fall, wie gelangen sie in jene Welt? Den zweiten Fall, warum

befinden sie sich noch hier? Wie kommt es, daß Gott nicht auch selbst hier ist? Wie will er denn dann erkennen, daß sie hier sind, wie will er wissen, daß sie bei ihrem hiesigen Aufenthalt seiner nicht vergessen haben und nicht schlecht geworden sind? Kennt er aber die, welche nicht schlecht geworden sind, so kennt er auch die, welche es geworden sind, um sie von jenen unterscheiden zu können. Er muß also allgegenwärtig und in dieser Welt sein, auf welche Weise auch immer. Also wird auch die Welt an ihm Anteil haben. Wäre er aber von der Welt ferne, so wäre er auch von euch fern, und ihr könntet nichts über ihn noch über die Wesen nach ihm aussagen. Aber mag nun für euch eine Vorsehung von dorther ausgehen oder, wie ihr es sonst nennen wollt, für die Welt gibt es jedenfalls eine Vorsehung von dort aus, sie ist nicht verlassen und wird niemals verlassen werden. Denn die Vorsehung ist weit mehr auf das Ganze gerichtet als auf die einzelnen Teile, also findet auch bei der Weltseele ein Teilhaben in viel höherem Grade statt, was ihr Dasein und die weise Einrichtung der Welt beweist. Wer von all den Menschen, die sich in ihrem Unverstand so überklug vorkommen, ist so geregelt, so vernünftig wie das Weltall? Auch nur eine Vergleichung zwischen beiden vorzunehmen ist lächerlich und töricht, und wer sie in anderer Absicht als zum Zweck der begrifflichen Darlegung vornimmt, ist schwerlich vom Vorwurf der Gottlosigkeit freizusprechen. Darüber zweifeln kann nur ein blinder, unvernünftiger Mensch, der weder Vernunft noch Erfahrung besitzt und die Geisteswelt so wenig kennt, daß er nicht einmal die Sinnenwelt kennt. Was wäre das für ein Musiker, der, wenn er die Harmonie in der Geisteswelt geschaut hat, nicht auch ergriffen würde von der Harmonie in den sinnlich wahrnehmbaren Tönen? Wie kann jemand etwas von Geometrie oder Rechenkunst verstehen, wenn er sich nicht freut, sobald er Symmetrie und Analogie in den sichtbaren Dingen erblickt? Es ist ja Tatsache, daß auch bei bildlichen Darstellungen das ge-

übte Auge des künstlerisch Gebildeten etwas anderes sieht als das Auge des Ungebildeten: wenn der künstlerisch Gebildete in den sinnlich wahrnehmbaren Dingen eine Nachahmung der Idee erkennt, dann wird er erregt, und es wird in ihm die Idee des Wahren und Wesenhaften lebendig; aus solchen Eindrücken entsteht auch die Empfindung der Liebe. Wer Schönheit auf einem Antlitz leuchten sieht, fühlt sich zu ihr hingezogen: und beim Anblick des Schönen in der sinnlichen Welt, all der Symmetrie und hohen Regelmäßigkeit des großartigen Schauspiels, das die Gestirne trotz ihrer Entfernung bieten, wollte er so träge und unzugänglich sein, aus all dem nicht die Herrlichkeit dieser Dinge und ihrer Urbilder zu entnehmen und zu beherzigen? Dann hat er weder über die Sinnenwelt gründlich nachgedacht noch jemals die Geisteswelt geschaut.

17. Und wenn die Gnostiker sagen, ihr Haß auf die körperliche Natur komme daher, weil Platon dem Körper vielfach Vorwürfe gemacht habe, wegen der Fesseln, die er der Seele anlegt, und weil Platon die ganze körperliche Natur minderwertig genannt habe, so hätten sie eben in Gedanken von dieser körperlichen Natur absehen und das Übrigbleibende betrachten sollen, die geistige Sphäre, welche die in der Welt erscheinende Form in sich faßt, die Seelen in ihrer Ordnung, welche körperlose Größe verleihen und das Geistige in den Raum einführen, so daß das Gewordene durch seine Größe dem unteilbaren Wesen des Vorbildes der Kraft nach gleich kommt, denn was in jener Welt groß ist der Kraft nach, ist es in dieser der räumlichen Ausdehnung nach. Und mochten sie sich nun diese himmlische Sphäre bewegt denken durch die Kraft Gottes, welcher Anfang, Mitte und Ende der ganzen Sphäre in sich faßt, oder ruhend als noch nicht etwas anderes regierend, diese beiden Arten wären geeignet, um sich eine richtige Vorstellung von der alles regierenden Seele zu machen. Sie konnten sich diese Seele verbunden mit einem Körper denken, nicht so, daß die Seele

dadurch Eindrücke erhielte, sondern so, daß sie ihm entsprechend seiner Fähigkeit es aufzunehmen von ihrer Vollkommenheit mitteilt; dann mußten sie sich aber auch eine entsprechende Vorstellung von der Welt machen: sie mußten der Seele so viel Macht einräumen, um die an sich nicht schöne Natur des Körpers, so weit sie einer Verschönerung fähig war, an der Schönheit teilnehmen zu lassen, was ja schon hinreichen würde, um die göttlichen Seelen zu entzücken.

Oder behaupten die Gnostiker wirklich, angesichts der Schönheit der Welt kalt zu bleiben und keinen Unterschied zu empfinden zwischen dem Eindruck, den ein häßlicher Körper, und demjenigen, den ein schöner Körper auf sie macht? Dann wird es für sie auch gleichgültig sein, ob sie schöne oder häßliche Beschäftigungen vornehmen, sie werden auch die Schönheit in den Wissenschaften, in der Betrachtung, ja selbst in Gott nicht erkennen. Denn die Welt hier hat ja ihre Existenz durch das Erste. Wenn nun diese Welt nicht schön ist, so ist es auch jene nicht; es ist also diese Welt schön nach jener Welt. Die Verachtung der Gnostiker für die irdische Schönheit ist lobenswert, wenn sie sich nur auf die Schönheit von Frauen und Knaben bezieht, um sich nicht von schlimmer Lust überwältigen zu lassen. Aber man muß wissen, daß sie sich nicht rühmen, zu verachten, was häßlich ist, sondern das, was sie zuvor als schön erkannt und geliebt haben. Ferner ist zu beachten, daß man nicht dieselbe Schönheit an den Teilen wie am Ganzen, an den Einzeldingen wie am Universum findet; ferner, daß sich auch an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen und an den Einzelnen schon genügend Schönheit zeigt, um uns Bewunderung für ihren Schöpfer einzuflößen und in uns den Glauben zu erwecken, ihre Schönheit rühre von dort her. Von hier aus weiter schließend muß man die Schönheit jener Welt für überschwenglich erklären, indem man nicht am Irdischen haften bleibt, sondern sich von ihm aus zum Geistigen erhebt, ohne jedoch das Irdische

zu schmähen. Ist das Innere eines sinnlich wahrnehmbaren Wesens schön, so muß man sagen, daß es in Übereinstimmung ist mit der Schönheit seines Äußeren; ist das Innere aber schlecht, daß es an seinem besseren Teile zurückstehe. Vielleicht ist es aber gar nicht möglich, daß etwas wirklich äußerlich schön und innerlich häßlich ist: denn das Äußere ist nur schön, weil es vom Inneren beherrscht ist. Was man aber schön nennt, obgleich es innerlich häßlich ist, dessen äußere Schönheit ist nur Schein und Trug. Behauptet indessen jemand, er habe wirklich schöne Menschen gesehen, die innerlich häßlich gewesen seien, so behaupte ich, ihre innere Häßlichkeit war nur zufällig, aber ihrer Natur nach sind sie schön; denn wir begegnen hier auf Erden gar vielen Hindernissen, um zur Vollendung zu gelangen. Was sollte es aber für das Weltall, wenn es äußerlich schön ist, für ein Hindernis geben, auch innerlich schön zu sein? Freilich, wem gleich von Anfang an die Natur Vollkommenheit versagte, der kann vielleicht nicht zur Vollendung gedeihen, er kann möglicherweise sogar schlecht werden; das Weltall aber war niemals unvollkommen wie ein Kind, noch kam während seiner weiteren Entwicklung etwas hinzu, und es gab bei ihm auch kein körperliches Wachstum. Woher auch? Es besaß ja alles. Aber auch für die Weltseele läßt sich kein solcher Zusatz denken. Und will man so etwas auch den Gnostikern zugeben, so darf man daraus doch nicht schließen, daß es ein schlechter Zusatz war.

18. Vielleicht werden sie aber sagen, ihre Lehre bewirke, daß man weit weg vom Körper fliehe und ihn hasse, während die unsrige die Seele im Körper zurückhalte. Das ist gerade so, wie wenn zwei Leute dasselbe schöne Haus bewohnten, von denen der eine seine Einrichtung und den Baumeister tadelt, aber nichtsdestoweniger in ihm wohnen bleibt, während der andere es nicht tadelt, sondern seine Wohnlichkeit lobt, dabei aber trotzdem auf die Zeit wartet, da er dieses Haus verlassen wird und überhaupt keines Hauses mehr bedarf;

jener erste hält sich für weiser und für besser vorbereitet zum Auszug, weil er zu sagen weiß, daß die Wände aus seelenlosen Steinen und aus Holz bestehen, und daß diese Behausung durchaus nicht einem wahren Heim für den Geist entspricht; aber er bedenkt dabei nicht, daß er sich von dem andern Bewohner nur dadurch unterscheidet, daß er das Notwendige nicht ertragen kann, obwohl seine Abscheu davor gar nicht so groß ist, da er im Stillen die Schönheit der Steine recht gerne hat. Wir müssen aber, solange wir einen Körper haben, in den Behausungen bleiben, welche uns die Weltseele, unsere gute Schwester, bereitet hat, die Kraft genug besitzt, um mühelos zu bilden und zu gestalten. Die Gnostiker freilich scheuen sich nicht, die verworfensten Menschen als Brüder anzureden, weigern sich aber, diesen Namen der Sonne, den andern Göttern des Himmels und der Weltseele selbst zu geben, wahnwitzig, wie sie sind. Schlechte Menschen darf man nicht in die Verwandtschaft dieser Wesen aufnehmen, wohl aber gute, welche nicht nur Körper sind, sondern Seelen in den Körpern und derart in ihnen zu wohnen vermögen, daß sie dem Wohnen der Weltseele im Körper der Welt sehr nahe kommen. Dazu muß man aber fest sein und darf sich nicht den von außen andringenden Lüsten hingeben oder der sichtbaren Welt, darf sich auch nicht verwirren lassen von schweren Widerwärtigkeiten. Die Weltseele empfängt keine verwirrenden Eindrücke, woher auch? Wir aber, die wir hier unten den gewaltsamen Schlägen des Schicksals ausgesetzt sind, müssen ihnen mit unserer Tugend begegnen; und sie werden dann teils schon durch die Größe unserer Gesinnungen schwächer werden, teils infolge unserer Kraft gar nicht dazu gelangen, auf uns einzuwirken. Haben wir es dahin gebracht, daß äußere Eindrücke nicht mehr auf uns einwirken, dann wollen wir der Weltseele und den Gestirnen möglichst ähnlich zu werden suchen und demselben Ziele zueilen wie sie; wir werden dann denselben Gegenstand des Schauens haben

wie sie, da auch wir durch natürliche Anlage und eigenes Streben wohl dazu ausgerüstet sind; ihnen freilich kommt das von Anfang an zu. Wenn also die Gnostiker behaupten, sie allein hätten das Vorrecht zu schauen, so wird ihnen deshalb noch kein größeres Schauen zuteil als andern Menschen; gerade so töricht ist es, wenn sie sagen, nur ihnen stehe es frei, im Tode diese Welt zu verlassen, jenen göttlichen Wesen dagegen nicht, weil sie ewig des Himmels Ordnung zu schmücken hätten. Diese Behauptung beweist nur, daß sie in Unwissenheit befangen sind über den wahren Begriff des „Außerhalb des Körpers" und über die Art und Weise, wie die Weltseele alles Seelenlose mit weiser Fürsorge regiert. Ja, es ist möglich, den Körper nicht zu lieben, rein zu werden, den Tod zu verachten, ein höheres Wissen zu erlangen und dem Höchsten nachzujagen, auch ohne daß man von denen, die dazu imstande sind und ihm stets nachjagen, neidischen Sinnes zu behaupten braucht, sie seien dazu unfähig; und man braucht nicht in den Fehler derer zu verfallen, die die Bewegung der Gestirne leugnen, weil ihnen die sinnliche Wahrnehmung sagt, sie ständen stille. Aus demselben Grunde wollen ja auch die Gnostiker nicht glauben, daß die Seele der Gestirne schauen könne, was sich außer ihnen befindet, eben weil sie nicht sehen, daß diese Seele sich außerhalb befindet.

ÜBER DAS WESEN DER SEELE. I[1])

IV. Enneade, Buch 1



n der intelligibeln Welt befindet sich die wahrhafte Wesenheit, der Geist als das Beste derselben und sodann die Seelen, welche auch dort sind und aus dem dortigen Reich ja auch in unsere Welt eintreten. Und jene Welt hat Seelen ohne Körper, unsere dagegen die in die Körper eingetretenen und durch die Körper geteilten Seelen. In jenem Reich ist der ganze Geist zusammen, ohne alle Sonderung und Verteilung, zusammen sind in ihm als einer durchaus einheitlichen Welt auch alle Seelen, ohne räumlich von einander geschieden zu sein. Der Geist ist immer ungesondert und ungeteilt, die Seele aber ist nur in jenem Reich ungesondert, es liegt aber in ihrer Natur, geteilt zu werden; denn ihre Teilung verwirklicht sich mit ihrer Abwendung von jener Welt und ihrem Eintritt in die Körperwelt; mit Recht also läßt sich von der Seele sagen, sie sei in bezug auf die Körper geteilt, weil sie sich auf diese Weise von jener Welt abwendet und teilt.

Aber inwiefern ist sie denn auch ungeteilt? Insofern, als sie sich nicht in ihrer Gesamtheit von jener Welt abgewendet hat, da ein Teil von ihr nicht herabgekommen ist, in dessen Natur es nicht lag, geteilt zu werden. Die Behauptung also, daß sie aus der unteilbaren und der in bezug auf die Körper teilbaren bestehe, ist dasselbe, wie wenn man sagt, sie bestehe aus einer höheren und niederen, oder aus einer an das Jenseits geknüpften und sich bis in das Diesseits erstreckenden Seele, etwa wie ein Radius vom Mittelpunkt ausgeht. In das Diesseits gekommen schaut sie mit dem Teil, mit welchem sie auch die Natur des Ganzen behauptet; denn selbst im Diesseits ist die Seele nicht nur geteilt, sondern auch ungeteilt, denn was an ihr geteilt wird, wird auf ungeteilte Weise geteilt, weil sie sich bei ihrem Eintritt in den ganzen Körper als Ganzes jedem Punkte des Körpers mitgeteilt hat.

ÜBER DAS WESEN DER SEELE. II

IV. Enneade, Buch 2



enn wir bei der Frage nach dem Wesen der Seele gezeigt haben[1]), daß sie nichts Körperliches sein kann, noch auch eine Harmonie in den körperlichen Dingen, und wenn wir die Ansicht von der Entelechie, welche weder, so wie sie dargestellt wird, wahr ist, noch das Wesen der Seele klar macht, auf sich selbst beruhen lassen, vielmehr an der Behauptung festhalten, die Seele sei intelligibler Natur und habe Anteil am Göttlichen, so haben wir vielleicht etwas Deutliches über das Wesen der Seele ausgesprochen. Und doch dürfte es sich empfehlen, noch weiter zu gehen. Damals haben wir zwischen einer sinnlichen und geistigen Natur einen Unterschied gemacht und haben die Seele in das Reich des Geistigen gesetzt. Mag sie nun immerhin im Geistigen ihren Platz behalten; wir aber wollen auf einem andern Weg das Eigentümliche ihrer Natur erforschen.

Wir sagen also: Es gibt Dinge, welche von Anfang an teilbar und ihrer eigenen Natur nach zusammengesetzt sind; es sind das diejenigen Dinge, von welchen kein Teil dem andern noch dem Ganzen völlig gleich ist, und von welchen der Teil kleiner ist als das Ganze zusammengenommen. Dies sind aber die sinnlich wahrnehmbaren Größen und materiellen Massen, deren jede ihren besonderen Raum einnimmt und nicht zugleich an mehreren Orten sein kann. Die Seele aber ist eine diesen Dingen entgegengesetzte Wesenheit; sie ist keiner Teilung fähig, ungeteilt und unteilbar, sie läßt nicht einmal in der Vorstellung einen Zwischenraum zu, sie bedarf keines Raumes, sie ist in keinem der vorhandenen Dinge, weder ganz noch teilweise enthalten, sie schwebt gleichsam über allen Dingen dahin, nicht um in ihnen einen Platz einzunehmen, sondern weil ohne sie nichts existieren kann noch will, sie ist eine ewig

sich gleichbleibende Wesenheit, allen Dingen gemeinsam in ihrer Abstufung, wie der Mittelpunkt im Kreise, von welchem alle zum Umfang laufenden Linien abhängen, ohne den Mittelpunkt selbst aus seiner Lage zu bringen, von welchem sie ihren Ursprung und ihr Dasein haben; sie nehmen an diesem Mittelpunkt teil und fangen im Ungeteilten an, sie gehen von ihm aus und heften sich gleichsam an ihn an. Da diese Wesenheit also von Anfang an unteilbar ist im Geistigen, da aber der Ursprung für das Seiende und das sinnlich Wahrnehmbare durchaus teilbar ist, so gibt es vor dem sinnlich Wahrnehmbaren und nachher bei ihm und in ihm noch eine andere Natur, welche zwar nicht wie die Körper von Anfang an teilbar ist, jedoch teilbar wird in den Körpern, so daß, wenn der Körper sich teilt, auch die ihm innewohnende Form sich teilt und zwar derart, daß sie in jedem Teil ganz gegenwärtig ist; dabei wird ebendasselbe Vieles, wovon jedes Einzelne durchaus vom andern getrennt ist, weil es ja ganz und gar teilbar geworden ist. Von dieser Art sind die Farben, alle Qualitäten und jede Gestalt, welche ganz in vielen von einander getrennten Dingen zugleich sein kann, da sie keinen Teil hat, der sich in demselben Zustand wie der andere befindet; darum muß man auch diesen als durchaus teilbar annehmen. Nach jener durchaus unteilbaren Natur aber gibt es eine andere, welche unmittelbar von ihr herstammt; sie hat zwar die Eigenschaft der Unteilbarkeit von jener, sie strebt aber, indem sie sich von ihr weiter entfernt, zu der andern Natur hin und kommt so in die Mitte zwischen der unteilbaren und ersten und der körperlichen und teilbaren Welt zu stehen; die Art ihrer Existenz ist nicht wie die der Farbe und jeglicher Qualität, welche vielfach dieselbe ist in vielen körperlichen Massen, sondern das einem jeden Inhärierende ist von dem andern durchaus getrennt, wie auch eine Masse von der andern getrennt ist.[2]) Und wenn auch die Größe eine ist, so hat doch das in einem jeden Gleiche keinerlei Gemeinschaft zum Zweck gleicher Affektion, weil

dieses Gleiche ein anderes ist als jenes; denn im einen Fall handelt es sich nur um die gleiche Affektion, im andern aber um dieselbe Wesenheit. Diejenige Wesenheit aber, welche nach unserer Behauptung an dieser Natur sich findet und der unteilbaren Wesenheit sich nähert, ist eine wirkliche Wesenheit und vereinigt sich mit den Körpern, in welchen sie auch teilbar ist, während sie vor ihrem Eingehen ins Körperliche unteilbar war. Mag sie nun auch den größten und über alles sich ausdehnenden Körpern innewohnen, so hört sie doch trotz ihrer Hingabe an den ganzen Körper nicht auf, eine Einheit zu sein; ihre Einheit ist jedoch nicht die eines Körpers, der nur durch die Kontinuität seiner Teile eins sein kann, und dessen Teile auf alle Fälle von einander verschieden und räumlich gesondert bleiben. Die zugleich teilbare und unteilbare Natur, als welche wir soeben die Seele bezeichnet haben, ist nicht wie das Kontinuierliche eine Einheit mit verschiedenen Teilen, sondern sie ist teilbar, weil sie sich allen Teilen dessen, in dem sie sich befindet, mitteilt, unteilbar aber, weil sie sich als Ganzes in allen und jeden Teilen desselben befindet.[3])

Wer dies beobachtet, wird die Größe der Seele und ihre Macht verstehen, er wird begreifen, welch ein göttliches und bewunderungswertes Ding sie ist, ja, daß sie zu den über allen Dingen erhabenen Naturen gehört. Selbst ohne räumliche Größe, ist sie in jeder räumlichen Größe gegenwärtig, und in dieser Weise existierend, existiert sie doch wieder nicht in dieser Weise, nicht durch ein anderes, sondern durch dasselbe, weshalb sie auch teilbar und doch wieder unteilbar ist; eigentlich ist sie nicht geteilt, noch zu einer geteilten geworden, denn sie bleibt ganz in sich selbst, nur in Beziehung auf die Körper wird sie teilbar, da die Körper infolge ihrer eigenen Teilbarkeit sie nicht ungeteilt aufnehmen können. Die Teilung ist also nur eine Affektion der Körper, nicht der Seele.

2. Daß aber dies die Natur der Seele sein muß, daß es außer dieser eine Seele nicht geben kann, weder eine nur unteilbare noch eine nur teilbare, sondern daß beides in

dieser Weise stattfinden muß, läßt sich auch aus folgendem beweisen. Wäre die Seele so wie die Körper, würde sie nämlich verschiedene Teile in sich umfassen, so würde kein Teil die Affektion eines andern Teiles empfinden[4]), sondern die Seele im Finger z. B. würde ganz allein das empfinden, was ihr widerführe, und es würde überhaupt viele Seelen geben, welche jeden Einzelnen von uns beherrschten, und auch das Weltall wäre nicht eine einzige, sondern unzählige, von einander getrennte Seelen. Denn jene Kontinuität ist nichtig, wenn sie nicht eine Einheit bewirkt. Es ist nämlich nicht richtig, was die Leute, indem sie sich selbst täuschen, gewöhnlich sagen: die Sinnenempfindungen gelangen in stufenweiser Aufeinanderfolge zu dem beherrschenden Seelenteil[5]). Zunächst ist die Annahme von einem beherrschenden Seelenteil unbewiesen, denn wie soll man die Seele teilen, und den einen Teil so, den andern so benennen? Durch welche quantitative Teilung oder welchen qualitativen Unterschied kann man eine Teilung der Seele vornehmen, da diese doch eine einheitliche und in sich zusammenhängende Masse bilden soll; weiter fragt es sich, ob nur der beherrschende Seelenteil oder auch die andern Teile Empfindung haben sollen. Ist jenes der Fall, so fragt es sich weiter, an welchem Ort dieser leitende Teil, falls ihm etwas zustößt, die Empfindung haben soll? Stößt aber einem andern Seelenteil etwas zu, welcher nicht die Fähigkeit der Empfindung hat, so wird dieser Teil dem leitenden seinen Eindruck nicht mitteilen, und so wird überhaupt keine Wahrnehmung zustande kommen. Angenommen aber, der beherrschende Teil selbst werde getroffen, so wird entweder nur ein Teil von ihm getroffen, und nachdem dieser die Wahrnehmung gemacht hat, werden die übrigen Teile nichts mehr wahrnehmen, was ja auch unnötig wäre, oder es werden unzählige Wahrnehmungen entstehen, welche nicht durchweg gleichartig sind, sondern die eine Wahrnehmung wird sagen: zuerst habe ich den Eindruck empfangen, die andere: ich habe den Eindruck von

einem andern Teil empfangen; wo aber der Eindruck entstanden ist, wird keine außer der ersten sagen können. Oder es täuscht sich jeder Teil der Seele, indem er annimmt, daß der Eindruck da entstanden sei, wo er sich selbst befindet. Angenommen aber, nicht allein der beherrschende, sondern jeder beliebige Seelenteil nehme wahr, warum soll dann der eine der beherrschende sein, der andere aber nicht, und warum soll die Wahrnehmung gerade bis zu jenem gelangen? Und wie kann aus vielen Wahrnehmungen, wie denen des Gesichts und Gehörs, eine einheitliche Erkenntnis entstehen? Wäre aber andrerseits die Seele etwas durchaus Einheitliches, gleichsam durchaus unteilbar und in sich selbst eins, und würde ihr die Natur der Vielheit und der Teilung durchaus fern liegen, so würde kein Ganzes, das eine Seele bekäme, beseelt sein, sondern die Seele würde sich gleichsam nur um den Mittelpunkt eines jeden Dinges festsetzen, und die ganze übrige Masse des Organismus unbeseelt lassen. Die Seele muß also einfach und vielfach, geteilt und ungeteilt sein, und man darf nicht glauben, es sei unmöglich, daß sie, obwohl eine Einheit, doch zugleich an mehreren Punkten des Körpers sich befinden könne. Denn wollte man dies nicht annehmen, so könnte es auch eine das All umfassende und beherrschende Natur nicht geben. Die Seele ist eine Vielheit, weil der seienden Dinge viele sind, eine Einheit aber, um die Dinge zu einem Ganzen zusammenzufassen; durch ihre vielfache Einheit verleiht sie Leben allen ihren Teilen, durch ihre unteilbare Einheit leitet sie alles mit Weisheit, wo aber nicht Weisheit vorhanden, da ahmt dies leitende Prinzip dem Einen nach. Dies also bedeutet Platons[6]) göttliche Ahnung und Andeutung: „Aus der unteilbaren und immer unveränderlichen und der in bezug auf die Körper teilbaren Wesenheit schuf er durch Mischung aus beiden eine dritte Wesenart." Auf diese Weise also ist die Weltseele eines und vieles, die an den Körpern befindlichen Formen sind vieles und eines, die Körper sind nur vieles, das Höchste aber ist nur eines.

ÜBER DIE SEELE. I[1])

IV. Enneade, Buch 3

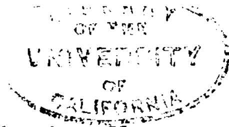


ir wollen zunächst feststellen, welche von all den schwierigen Fragen über die Seele lösbar sind, und bei welchen wir uns, in den Schwierigkeiten selbst stehen bleibend, mit dem Gewinn begnügen müssen, wenigstens die Schwierigkeit in solchen Fragen zu erkennen. Denn es gibt wohl kein Gebiet, welches mit mehr Recht verdient, sorgfältig untersucht und behandelt zu werden. Das Studium der Seele hat außer andern Vorteilen den, daß es uns eine Antwort gibt auf die doppelte Frage, wessen Prinzip die Seele ist und woher sie stammt. Durch diese Untersuchung werden wir auch dem Gebote des Gottes gehorsam sein, welches lautet: erkenne dich selbst; und bevor wir das übrige untersuchen und erkennen, wird es doch wohl richtig sein, zu erforschen, was eigentlich die Beschaffenheit des Prinzips ist, welches diese Untersuchungen anstellt, indem wir danach trachten, den würdigsten Gegenstand des Schauens zu erfassen[2]). Besteht schon im Allgeist eine Zweiheit, so ergibt sich daraus, daß in den Einzelgeistern erst recht eine Zweiheit bestehen muß. Ferner ist zu untersuchen, in welchem Sinn die Seelen Tempel der Götter genannt werden können. Doch dies werden wir erst dann finden, wenn wir festgestellt haben, wie die Seele in den Körper herabsteigt. Zunächst[3]) wollen wir auf die Behauptung derer zurückgehen, welche sagen, daß aus der Allseele auch unsere Seelen herstammen. Denn vielleicht werden sie den Beweis, unsere Seelen seien nicht Teile der Allseele, nicht für erbracht halten, wenn wir nur nachweisen, daß ihre Wirkungen sich so weit erstrecken, als die Allseele reicht, oder daß sie ihr ähnlich seien durch ihre geistigen Fähigkeiten, auch wenn sie diese Ähnlichkeit zugeben wollten: denn sie werden sagen, auch

die Teile seien dem Ganzen gleichartig. Auch den Platon werden sie als Zeugen für diese Ansicht aufrufen, wenn er zum Beweis der Beseelung des Alls an einer Stelle [4]) sagt: wie unser Körper ein Teil des Weltalls ist, so ist auch unsere Seele ein Teil der Weltseele. Ferner sei es klar erwiesen, daß wir der Kreisbewegung des Himmels folgen, daß wir Charakter und Schicksal von dorther empfangen und daß wir, mitten im Weltall entstanden, aus dem uns umfassenden All die Seele empfangen. Und wie bei uns jeder unserer Teile an unserer Seele Anteil hat, so hätten wir auch, da wir entsprechende Teile im Verhältnis zum Weltganzen seien, Anteil an der Allseele als Teile. Endlich werden sie auch folgenden Satz Platons [5]) zum Beweis anführen: „Die gesamte Seele trägt Sorge für alles Unbeseelte"; denn dieser Satz scheint doch zu bedeuten, daß es nichts Beseeltes außer der Weltseele gibt; denn sie ist es, die allem Unbeseelten ihre Sorge zuwendet.

2. Auf diese verschiedenen Einwürfe antworten wir folgendes: wer die Seelen als gleichartig hinstellt, weil sie alle mit den gleichen Dingen in Berührung stehen, indem er die nämliche Gattung als das Gemeinsame ansieht, leugnet damit, daß sie Teile der Weltseele sind. Er könnte vielmehr mit größerem Recht sagen, die Weltseele sei eine und dieselbe, und jede Einzelseele sei die ganze Seele. Nimmt man aber an, daß die Weltseele eine sei, so führt man sie auf etwas anderes zurück als die Einzelseelen, d. h. auf ein Prinzip, welches nicht mehr dem oder jenem angehört, noch irgend einem Einzelnen, noch der Welt, sondern welches selbst alles das hervorbringt, was der Welt oder irgend einem beseelten Wesen angehört. Denn die Weltseele, als eine Wesenheit, gehört nicht dem oder jenem Einzelwesen an, sondern überhaupt nicht irgend einem andern, nur die Einzelseelen gehören den einzelnen Lebewesen an.

Aber man muß zunächst einmal genauer feststellen, in welchem Sinne hierbei das Wort Teil gebraucht wird. Zu-



nächst kann es sich handeln um Teile eines Körpers, sei es um gleichartige oder ungleichartige; über diesen Punkt können wir die Bemerkung machen, daß, wenn man bei Dingen mit gleichartigen Teilen das Wort Teil gebraucht, der Teil sich nur auf die Masse, jedoch nicht auf die Form bezieht. Nehmen wir z. B. die weiße Farbe: das Weiße in einem Teil der Milch ist nicht ein Teil der Weiße der ganzen Milch; es ist die Weiße eines Teils aber nicht ein Teil der Weiße; denn die Weiße ist überhaupt keine Größe und kein Quantum. Sprechen wir aber im Bereich der unkörperlichen Dinge von einem Teil, so hat das Wort Teil einen verschiedenen Sinn: so sagt man bei Zahlen, zwei sei ein Teil von zehn, oder man redet von einem Teil eines Kreises oder einer Linie, und man kann endlich einen Begriff als Teil der Wissenschaft auffassen. Bei den Zahlen nun und geometrischen Figuren wie bei den Körpern wird immer das Ganze durch die Zerlegung in Teile kleiner, und jeder Teil ist kleiner als das Ganze. Denn alles, was seinem Wesen nach quantitativ ist, aber nicht die Quantität an sich, ist der Vermehrung und Verminderung unterworfen. In diesem Sinne kann man bei der Seele gewiß nicht von Teilen sprechen; denn die Seele ist keine Quantität, derart, daß etwa die Weltseele die Zehnzahl und die Einzelseele die Einzahl bildet. Daraus würden sich eine Menge falscher Schlüsse ergeben, da die Zehnzahl keine wahre Einheit bildet; es müßte dann entweder jede der Einheiten eine Seele sein, oder die Seele müßte aus einer Summe unbelebter Elemente bestehen. Dazu kommt noch, daß unsere Gegner ja die Gleichartigkeit jedes Teils der Gesamtseele mit dem Ganzen zugestanden haben; und doch brauchen die Teile einer kontinuierlichen Größe weder untereinander noch dem Ganzen ähnlich zu sein. Die Weltseele aber soll aus einander gleichartigen Teilen zusammengesetzt sein. Bei einer Linie bewahrt allerdings der Teil den Begriff der Linie, unterscheidet sich aber vom Ganzen durch die Größe. Wollte man aber bei der Seele den Unterschied zwischen der Teil-

seele und Weltseele nach der Größe messen, so wäre sie etwas Quantitatives und Körperliches, was der Voraussetzung widersprechen würde, daß alle gleich und ganz sind; es ist also klar, daß die Seele nicht wie Größen geteilt sein kann, und auch unsere Gegner würden nicht zugeben, daß die Gesamtseele derartig in Teile zerschnitten wird; denn das hieße sie vernichten, und sie wäre dann ein bloßer Name, wenn man überhaupt bei dieser Annahme von einer Gesamtseele reden könnte. Das wäre ungefähr gerade so, wie wenn man Wein in mehrere Krüge verteilen würde und dann jeden Teil in jedem Gefäß einen Teil des ganzen Weins nennen wollte.

Dann wird die Seele wohl in dem Sinn ein Teil genannt, wie man den Lehrsatz einer Wissenschaft als Teil der ganzen Wissenschaft bezeichnet? Dabei bleibt die ganze Wissenschaft stets dieselbe, und die Teilung besteht gleichsam nur in der Förderung und Verwirklichung des einzelnen wissenschaftlichen Satzes. In diesem Fall enthält jeder Satz der Möglichkeit nach die ganze Wissenschaft, welche ihrerseits unbeschadet der Teilung ganz und vollständig bleibt. Wenn das Verhältnis der Weltseele zu den andern Seelen derartig ist, dann wird die Weltseele, welche derartige Teile enthält, schwerlich irgend einem Einzelwesen angehören, sondern selbst in sich selbst bestehen; dann wird sie aber auch nicht mehr die Weltseele sein, sondern die Weltseele kann nur eine der Teilseelen sein. Alle Seelen sind also unter sich gleichartig, sind aber auch Teile einer Seele; aber es bleibt unerklärt, warum die eine Seele der Welt, die andere den Teilen der Welt angehört.

3. Sind die Teilseelen etwa so zu verstehen, wie in einem einzelnen lebenden Wesen die Seele, die den Finger belebt, ein Teil der durch das ganze lebende Wesen verbreiteten Seele ist? Aber diese Ansicht läßt entweder keine Selbständigkeit der Seele außerhalb des Körpers zu oder behauptet nur eine wirkliche Existenz der Weltseele. Das muß untersucht werden. Zu diesem Zweck wollen wir uns einer Vergleichung

bedienen[6]). Wenn die Weltseele sich allen Einzelwesen mitteilt und so gleichsam jede Seele ein Teil der Weltseele wird, so wird sie selbst überall ganz sein, als die eine, ganze und gleiche in den verschiedenen Wesen zugleich. Daraus würde aber noch nicht folgen, daß die eine Seele ganz, die andere ein Teil sei, zumal in den Wesen, welche dasselbe Vermögen wie die Weltseele besitzen; kann man doch auch da, wo die verschiedenen Organe verschiedene Funktionen haben, wie z. B. die Augen und die Ohren, nicht behaupten, ein Teil der Seele wohne dem Gesicht, ein anderer den Ohren inne, sondern derselbe Teil der Weltseele belebt beide Organe, wenn er auch in jedem von ihnen eine andere Tätigkeit ausübt; denn in jedem Organ sind alle Kräfte der Seele wirksam, und nur durch die Verschiedenheit der Organe entstehen verschiedene sinnliche Wahrnehmungen, alle jedoch gehören Seelenkräften an, welche in alle Gestalten einzugehen fähig sind. Beweis dafür ist auch die Notwendigkeit, nach der alle Eindrücke zu einer Einheit zusammengefaßt werden müssen. Da nun die die Wahrnehmungen vermittelnden Organe nicht imstande sind, alles aufzunehmen, so werden die Eindrücke verschieden je nach den Organen; das Urteil über sie gehört jedoch einem und demselben Prinzip an, welches einem Richter gleicht, der sowohl auf die gesprochenen Worte als auch auf die Taten seine Aufmerksamkeit richtet. Wir sagten, ein und dasselbe Prinzip sei in den verschiedenen Funktionen tätig; sind diese Funktionen wie die Wahrnehmungen, so ist es unmöglich, daß jeder einzelnen von ihnen Denken zukommt, die Seele allein ist dazu fähig. Ist nun aber auch die Einzelseele denkend und zwar in derselben Weise wie die Gesamtseele, so muß das, was man Teil nennt, mit dem Ganzen identisch sein, kann also kein Teil des Ganzen sein.

4. Ist nun die Weltseele derart eine, was soll man antworten auf die Frage, welche Konsequenzen sich daraus ergeben, wenn man zuerst den Zweifel ausspricht, ob die Weltseele

zugleich eine und in allen Wesen sein kann, und wenn man weiter fragt, ob eine andere nicht im Körper sei, falls die eine im Körper ist. Vielleicht ergibt sich nämlich, daß sie stets ganz und gar im Körper ist, besonders die Seele des Alls. Denn von ihr sagt man nicht wie von der unsrigen, sie verlasse den Körper, und wenn auch einige behaupten, ein Teil verlasse ihn, so wird sie doch niemals gänzlich außerhalb des Körpers sein. Und selbst wenn man dies annehmen wollte, wie könnte sich die eine von ihm trennen und die andere nicht, da beide doch im Grunde ihres Wesens dasselbe sind? Eine solche Frage könnte man im Bereich des Geistes nicht aufwerfen, denn die Teile, in die er sich teilt, sind zwar einzeln voneinander unterschieden, aber doch immer zusammen, da der Geist unteilbar ist. Aber bei der Seele, welche hinsichtlich der Körper als teilbar bezeichnet wird, ist es sehr schwierig zu verstehen, wie alle Seelen aus der Wesenheit der einen abstammen; man könnte folgendes darauf antworten: die eine Wesenheit, nämlich der Geist, beharrt in sich selbst, ohne in die Körper herabzusteigen, und von ihr gehen alle Seelen aus, die des Alls und die andern, welche bis zu einem gewissen Grade zusammen existieren und nur eine einzige Seele bilden, dadurch, daß sie sich mit nichts anderem verbinden. Während sie mit ihren Endpunkten an das Eine geknüpft sind und in ihm zusammenfallen, wenden sie sich durch ihre Tätigkeit nach verschiedenen Seiten, wie sich das Licht auf der Erde durch die verschiedenen Wohnungen der Menschen hin verteilt und trotzdem eine ungeteilte Einheit bleibt. Die Weltseele ist immer über die andern erhaben, da sie weder fähig ist herabzusteigen, noch in die niedere Natur einzugehen oder sich zu den irdischen Dingen hinzuneigen; unsere Seelen dagegen steigen herab; denn es ist ihnen in dieser Welt ein bestimmtes Gebiet angewiesen, und sie sind genötigt, für einen Körper zu sorgen, der eine fortwährende Anziehung ausübt. Die Weltseele gleicht ihrem untersten Teile nach dem Lebensprinzip einer großen Pflanze, welches

in aller Ruhe und Stille über der Pflanze waltet; unser eigenes niederes Seelenvermögen dagegen ist den Würmern vergleichbar, die etwa in einem verfaulenden Teil der Pflanze entstehen; denn damit kann man die Entstehung des beseelten Körpers in der Welt vergleichen. Der höhere Teil unserer Seele, welcher dem höheren Teil der Weltseele gleichgeartet ist, kann mit einem Landmann verglichen werden, der die Würmer in der Pflanze bemerkt hat und seine Sorgfalt auf sie wendet; man könnte den Unterschied auch so bezeichnen, daß man sagte, der höhere Seelenteil gleicht einem gesunden Menschen, der im Verkehr mit andern gesunden Menschen seiner gewohnten praktischen oder theoretischen Tätigkeit nachgeht, der niedere Seelenteil dagegen ist wie ein kranker Mensch, der nur für seinen Körper sorgen muß und von ihm ganz abhängig geworden ist.

5. Aber wie kann die Weltseele einmal deine Seele, dann die Seele dieses Menschen und dann die Seele jenes Menschen sein? Ist sie etwa die Seele des einen durch ihren unteren Teil, die des anderen aber durch ihren oberen? Wollte man das annehmen, so würde die Seele des Sokrates z. B. leben, solange sie im Körper wäre, sie würde aber untergehen, sobald sie sich im Höchsten und Besten befände; aber nichts, was wahrhaft ist, geht unter. Auch die einzelnen Geister verschwinden nicht im göttlichen Geist zu einer unterschiedslosen Einheit, weil sie nicht wie Körper geteilt sind, sondern jeder sein eigentümliches von den andern verschiedenes Wesen behält. So sind auch die Seelen, jede einzelne an jeden Geist geknüpft, sie sind Begriffe der Geister, sie treten mehr als jene aus sich heraus, da sie gleichsam aus wenigem viel geworden sind: verbunden mit jenem wenigen, d. h. mit dem weniger zerspaltenen Teile jener, wollen sie sich nunmehr teilen und können doch nicht zu einer vollständigen Teilung gelangen; darum behalten sie zugleich ihre Identität und ihre Verschiedenheit, und jede bleibt eine, und alle zusammen bilden eine Einheit. Die

Hauptsache ist also bewiesen: alle Seelen stammen aus einer einzigen, und aus der einen werden viele, wie dies auch beim Geist der Fall ist, in gleicher Weise geteilt und ungeteilt; die in sich verharrende Seele ist ein einheitlicher Begriff des Geistes, und von ihr gehen die immateriellen und die Teilbegriffe aus wie auch beim Geist.

6. Wie kommt es aber, daß bei der Gleichartigkeit von Weltseele und Einzelseele die Weltseele die Welt geschaffen hat, dagegen die Einzelseele nichts, da sie doch gleichfalls alles in sich umfaßt? Denn wie wir gezeigt haben, kann die schöpferische Kraft in vielen Wesen zugleich wirken; jetzt muß noch gesagt werden, wie das geschieht. Vielleicht können wir dann auch erkennen, wie die nämliche Wesenheit in verschiedener Weise und in verschiedenen Wesen bald handelt, bald leidet, bald handelt und leidet; doch untersuchen wir dies besser an und für sich. Wie also und warum hat die Seele das Universum geschaffen, während die Einzelseelen nur einen Teil desselben durchwalten? Es ist das nicht erstaunlicher, als wenn von Männern, welche im Besitz derselben Wissenschaft sind, die einen über mehr, die andern über weniger herrschen. Aber weshalb dies so ist, das ist eben die Frage. Darauf könnte man vielleicht antworten: weil ein großer Unterschied zwischen den Seelen besteht; denn die einen entfernen sich weniger von der Gesamtseele, sind mehr in der Nähe der geistigen Welt geblieben und haben in diesem Zustand sich der Körperwelt angenommen, während die andern ihr Geschick gleichsam erst erlosten, als der Körper des Weltalls schon vorhanden war und die Weltseele, ihre Schwester, ihn schon regierte und diesen andern Seelen gleichsam ihre Wohnungen schon vorher zubereitet hatte. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß die Weltseele ihr Schauen auf den gesamten Geist richtet, während die Einzelseelen mehr auf die Einzelgeister blicken. Vielleicht hätten auch die Einzelseelen das Universum schaffen können, aber da ihnen die Weltseele dabei zuvorgekommen

ist, so war das nicht mehr möglich. Man hätte übrigens dieselbe Schwierigkeit, wenn irgend eine andere Seele den Vorrang dabei gehabt hätte. Vielleicht hat die Weltseele deswegen das Universum geschaffen, weil sie in näherer Verbindung mit dem Geistigen stand: denn die Macht dessen, was dem Geistigen zugeneigt ist, ist größer. Auf diesem sicheren Platze befindlich, schaffen sie mit größerer Leichtigkeit, denn es zeugt von größerer Kraft, wenn die Seele bei dem, was sie tut, nicht leidet; aber die Kraft von oben bleibt in sich selbst, und in diesem Zustand wirkt sie schöpferisch, indem sie die Dinge an sich herankommen läßt; aber die andern Seelen sind zu den Körpern herabgestiegen und infolge davon in die Tiefe herabgesunken. Vielleicht hat auch das veränderliche Element in ihnen, welches herabgezogen war, diese Seelen mit sich fortgerissen, so daß sie mit ihren Vorstellungen sich nach dem Unteren richten. Denn jene Unterscheidung von dem zweiten und dritten Rang der Seelen muß in dem Sinne verstanden werden, daß die einen der geistigen Welt näher, die andern weiter von ihr entfernt sind. So wohnt auch allen unsern Seelen nicht in gleichem Maße das Streben nach dem Geistigen inne, sondern die einen können sich wohl mit ihm vereinigen, die andern nähern sich in ihrem Streben dieser Vereinigung, und wieder andern endlich gelingt dies weniger; denn nicht alle bedienen sich derselben Kräfte, sondern die einen wirken mit der ersten Kraft, die andern mit der zweiten, die dritten mit der dritten, obgleich alle sämtliche Kräfte besitzen.

7. Das möge hierüber genügen. Was aber den Ausspruch Platons im Philebos betrifft, der die Vorstellung erwecken könnte, als seien alle Seelen Teile der Weltseele, so will diese Stelle nicht besagen, was man gewöhnlich annimmt, sondern kann dem ganzen Zusammenhang nach nur darauf hinausgehen, daß auch der Himmel beseelt sei. Das beweist Platon, indem er sagt, es sei töricht, den Himmel unbeseelt zu nennen, während wir, die nur einen Teil des Ganzen aus-

machen, eine Seele besitzen sollen, denn wie könnte der Teil beseelt sein, wenn es nicht auch das Ganze wäre? Seine eigene Ansicht äußert Platon aber am klarsten im Timaios, wo er, nachdem er die Entstehung der Allseele erläutert hat, später die andern Seelen aus derselben Mischung hervorgehen läßt, woraus auch die Allseele gebildet wurde; er nimmt an, daß sie von gleicher Art wie die Allseele sind, und läßt ihren Unterschied darin bestehen, daß sie den zweiten oder dritten Rang einnehmen. Diese Ansicht bekräftigt auch folgende Stelle des Phaidros: „die Gesamtseele trägt Sorge für alles Unbeseelte"; denn welche Macht leitet, bildet, ordnet oder schafft den Körper, wenn nicht die Seele? Man wende nicht ein, die eine Seele besitze diese Macht, die andere aber nicht. Die vollkommene Seele, fügt Platon hinzu, die Allseele wandelt, ohne herabzusinken, hoch über der Welt, und gleichsam darüber hinschwebend, wirkt sie schöpferisch auf die Welt, und jede, welche vollkommen ist, waltet so ordnend. Wenn Platon aber von der Seele spricht, welche ihre Flügel verloren hat, so bezeichnet er damit deutlich die Einzelseele im Unterschied von der Weltseele. Wenn er ferner sagt, die Seelen folgen der Kreisbewegung des Alls und gewinnen von dort her ihren Charakter und stehen unter der Einwirkung desselben, so kann man daraus nicht den Schluß ziehen, daß unsere Seelen Teile der Weltseele sind. Denn sie können gar wohl von der Natur der Örtlichkeiten etwas annehmen, vom Wasser oder von der Luft, wie ja auch die verschiedenen Wohnstätten und die verschiedenartigen Mischungen der Körper nicht ohne Einwirkung auf die Seele sind. Freilich haben wir zugegeben, daß wir, im Universum befindlich, etwas annehmen von der Seele des Alls, und daß die Kreisbewegung des Himmels eine Einwirkung auf uns ausübt, wir haben aber auch eine andere[7]) Seele in uns angenommen, welche fähig ist, diesen Einwirkungen Widerstand zu leisten, und die gerade durch diesen Widerstand ihr eigentümliches Wesen erweist. Was aber den Einwurf betrifft, daß

wir im Schoße des Weltalls erzeugt werden, so antworten wir darauf, daß auch das Kind im Schoße der Mutter entsteht, ohne daß doch die Seele der Mutter in das Kind übergeht.

8. Diese Schwierigkeiten wären also wohl damit gelöst. Man kann aber auch die Zuneigung unter den einzelnen Seelen nicht gegen uns ins Feld führen: diese Zuneigung erklärt sich daher, daß alle Seelen von dem nämlichen Prinzip, aus dem auch die Allseele stammt, ihren Ursprung herleiten. Wir haben also gezeigt, daß es eine Weltseele und viele Einzelseelen gibt; wir haben ferner den Unterschied zwischen den Teilen und dem Ganzen bewiesen, endlich haben wir auch gesprochen vom Unterschied unter den einzelnen Seelen selbst, und jetzt wollen wir auf diesen letzten Punkt noch kurz zurückkommen: dieser Unterschied unter den einzelnen Seelen hat als vornehmste Ursache die Konstitution des Körpers, aber auch die Sitten und die Denktätigkeit entsprechend ihrem Leben in früheren Existenzen; denn nach ihrer früheren Existenz, sagt Platon [8]), bestimmt sich die Wahl für die Seele. Wenn man aber endlich die Natur der Seele im allgemeinen betrachtet, so findet man auch Unterschiede zwischen den einzelnen Seelen, welche durch ihren verschiedenen Rang, d. h. durch ihr verschiedenes Verhältnis zur Geisteswelt bedingt sind. Denn, wie wir sagten, ist zwar der Möglichkeit nach jede Seele alles, der Wirklichkeit nach aber nur das, wozu sie sich entsprechend dem in ihr wirkenden Teil entwickelt; das will heißen: die eine gelangt durch Tätigkeit, die andere durch Erkenntnis, die dritte durch Streben zur Einheit, und in ihrem Schauen auf verschiedene Gegenstände werden die Seelen verschieden: sie sind und werden das, was sie eben erblicken. Auch die Fülle und die Vollendung kommt den Seelen zu, doch nicht allen dieselbe. Denn Mannigfaltigkeit in der Einheit ist für sie Gesetz, da jeder einheitliche Begriff vielfach und mannigfaltig ist, wie ein lebendiger Organismus mit mancherlei Formen. Verhält sich dies so, dann ist die Fülle der Seelen ein System, in welchem

nichts sein besonderes Dasein hat, und das den Zufall ganz ausschließt, so gut wie das Körperliche, woraus folgt, daß es eine bestimmte Zahl von Seelen gibt. Ferner muß auch das Seiende stabil und das Geistige mit sich selbst gleich sein und ein jedes der Zahl nach eins; denn nur dadurch wird es ein Individuum. Die körperlichen Dinge, die ihrer Natur nach in fortwährendem Flusse sind, weil ihre Form etwas ihnen von außen Herzugebrachtes ist, besitzen das Sein als Form immer nur durch ihre Teilnahme am wahren Sein[9]). Für das wahre Sein aber, welches nicht Folge einer Zusammensetzung ist, besteht das Sein in dem, was der Zahl nach eins ist, was von Anfang an vorhanden ist und niemals wird, was es nicht schon war, noch jemals aufhört zu sein, was es ist. Denn auch wenn es ein Prinzip geben soll, was dieses hervorruft, so wird dieses Prinzip es nicht aus Materie schaffen; es wird ihm also aus sich selbst etwas Wesenhaftes hinzufügen. Daher wird eine Veränderung an ihm selbst vorgehen, wenn es bald weniger, bald mehr schafft. Warum soll es übrigens jetzt so werden, aber nicht immer so bleiben? Auch wird das Gewordene nicht ewig sein, wenn es bald mehr, bald weniger vollkommen ist; wir nahmen aber an, daß die Seele ewig ist. Wie kann man aber unendlich nennen, was feststehen soll? Sie ist der Kraft nach das Unendliche, weil ihre Kraft unendlich ist, ohne jedoch bis ins Unendliche teilbar zu sein; denn auch Gott ist unbegrenzt. Gerade so verhält es sich auch mit den Seelen: jede ist nicht durch eine äußerliche Grenze das, was sie ist, sondern sie selbst ist so viel, als sie sein will, und es ist nicht zu befürchten, daß sie nach außen hin aus ihrem Wesen heraustrete, sondern überall geht sie in die Körper ein und durchdringt diese, soweit als es in ihrer Natur liegt. Sie trennt sich niemals von sich selbst, wenn sie im Finger oder im Fuß gegenwärtig ist. Und ebenso verhält es sich mit ihr im Weltall: welchen Ort sie auch durchdringt, immer bleibt sie ungeteilt, wie wenn sie die verschiedenen Teile einer Pflanze beseelt; wenn man

daher ein bestimmtes Stück der Pflanze abschneidet, ist sie sowohl in der ursprünglichen Pflanze als auch in dem bestimmten Stücke gegenwärtig. Der Körper des Weltalls ist einer, und die Seele ist überall in ihm wie in einem gegenwärtig. Wenn in einem verfaulten Organismus viele kleine Organismen entstehen, so erhalten sie ihr Leben nicht von der Seele des gesamten Organismus, denn diese hat den betreffenden Körper verlassen und hat in ihm keinen Sitz mehr, sonst wäre er nicht gestorben. Was aber aus der Fäulnis noch geeignet ist zur Erzeugung von Organismen, das empfängt jedes eine besondere Seele, da die Seele nirgends aufhört zu existieren; freilich das eine ist fähig, sie aufzunehmen, das andere jedoch nicht. Die auf diese Weise entstandenen beseelten Wesen vermehren nicht die Zahl der Seelen, denn sie sind an die eine Seele geknüpft, welche eine bleibt; ebenso ist es ja auch bei den Menschen: werden einzelne Teile abgeschnitten, an deren Stelle andere wachsen, so verläßt die Seele die einen und vereinigt sich mit den andern, bleibt aber dabei immer eine. Im Weltall jedoch bleibt die eine Seele immer, und von den Dingen in diesem All sind die einen beseelt, die andern nicht, aber die seelischen Kräfte bleiben immer dieselben.

9. Wie gelangt die Seele in den Körper[10])? Auf welche Weise vollzieht sich dieser Vorgang? Das ist eine Frage, die gewiß unsere Bewunderung erregt und der Untersuchung wert ist. Es gibt für die Seele zwei Arten, in den Körper einzutreten. Entweder ist die Seele bereits in einem Körper, sei es daß sie in und mit ihm verbunden wird (Metensomatose), oder aus einem luftartigem oder feurigen Körper in einen irdischen Körper übergeht, was einige nicht Metensomatose nennen, weil es nicht klar ist, woher die Seele kommt, oder die Seele senkt sich aus einem unkörperlichen Zustand in einen beliebigen Körper herab und tritt somit zum erstenmal in ein Verhältnis zur Körperwelt. Hier handelt es sich für uns um eine Untersuchung dieses letzeren Falles: es fragt

sich, was der Seele widerfährt, wenn sie, bis dahin körperlos, sich zum erstenmal mit der Natur des Körpers umkleidet hat. Beginnen wir diese Untersuchung mit der Weltseele: wenn wir sagen, die Seele tritt in den Körper des Weltalls ein, und beginnt ihn zu beleben, so ist das nur ein Wort und ein Ausdruck, den man der Deutlichkeit halber anwendet; denn es gab ja keine Zeit, in der dieses All nicht beseelt war, noch gab es jemals Materie, ohne daß sie auch Form besaß. Wir trennen nur in unsern Gedanken diese ewig zusammengehörigen Bestandteile und sprechen von dem, was ewig besteht, als von einem Nacheinander. Die Wahrheit der Sache ist folgendes: gäbe es keinen Weltkörper, so gäbe es für die Seele auch kein Hervortreten, da der Körper für sie der natürliche Ort ihres Hervortretens ist. Will die Seele hervortreten, so muß sie sich einen Ort erzeugen, folglich auch einen Körper. Indem die Ruhe der Seele sich in der Ruhe selbst befestigt, gleicht die Seele einem gewaltigen Licht, welches schwächer wird, je weiter es sich von seinem Brennpunkt entfernt, so daß es für die äußersten Grenzen seiner Bestrahlung zur Dunkelheit wird; indem die Seele diese Dunkelheit erblickt, gestaltet sie dieselbe; denn es wäre gegen die Weltordnung, daß ein der Seele benachbartes Gebiet nicht auch am Begriff teilhabe, freilich nur in der Art, wie das Dunkle ihn aufnehmen kann, nämlich als einen verdunkelten. Die Welt ist so gleichsam ein schönes, vielfach geschmücktes Haus geworden, da die Weltseele ihr ihre Gegenwart nicht entzogen hat[11]), ohne sich jedoch mit ihr zu vermischen; sie hat das All überall als ihrer Sorge würdig befunden und ihm so viel an Sein und Schönheit verliehen, als es zu fassen vermag, ohne aber selbst etwas von ihrer Schönheit einzubüßen, denn sie leitet die Welt, indem sie über ihr, in der geistigen Welt, verbleibt. Sie ist auf diese Weise in der Welt gegenwärtig, ohne deren Eigentum zu werden, sie beherrscht und besitzt sie, ohne von ihr beherrscht und besessen zu werden; denn die Welt ruht in der Seele, und nichts in der Welt ist unbeseelt; die Welt

gleicht etwa einem ausgeworfenen Netz, welches im Wasser, das es von allen Seiten umgibt, gewissermaßen lebt, ohne sich doch darin selbständig bewegen zu können; es dehnt sich mit der Ausdehnung des Wassers aus, soweit es kann, denn kein Teil kann anderswo sein, als wo er liegt. Die Weltseele ist ihrer Natur nach so groß, weil sie keine bestimmte Größe hat, sie umfaßt den ganzen Körper mit der einen und derselben Kraft, und sie ist überall gegenwärtig, wohin jener sich erstreckt. Wäre er nicht, so würde sie sich um Größe gar nicht kümmern, denn sie ist durch sich selbst alles, was sie eben ist. Die Größe des Weltalls ist bestimmt durch die Ausdehnung der Seele und reicht so weit, als es durch die Weltseele belebt ist. Der Schatten der Seele reicht so weit als der von ihr ausgehende Begriff; und dieser Begriff wirkt so weit, als seine Form wirken wollte.

10. Kehren wir nun wieder zu dem zurück, was immer war und immer ist: fassen wir in Gedanken alles in eins zusammen, die Luft, das Licht, die Sonne oder den Mond, und stellen wir uns alle diese Wesen zusammen vor, ohne jedoch zu vergessen, daß es Dinge gibt, die den ersten, zweiten und dritten Rang einnehmen; an der Spitze dieser Wesen erfassen wir die ewig unbeweglich feststehende Weltseele, sodann das, was nach ihr die erste Stelle einnimmt und so fort immer das der Reihe nach Folgende, bis wir zum Letzten gelangen, gleichsam dem letzten Strahl des Feuers, das die Weltseele ausstrahlt; das was unmittelbar auf das Letzte folgt, kann man sich als den Schatten des Feuers vorstellen, der dann auch seinerseits mitbeleuchtet wird, so daß gewissermaßen eine Form auf ein Gebiet fällt, das zuerst in völliger Dunkelheit lag. Dieses Gebiet wurde dem Begriff gemäß geschmückt durch die Kraft der Seele, in deren ganzem Wesen es liegt, mittels der Begriffe zu schmücken, wie auch die im Samen eingeschlossenen Begriffe jeden Organismus bilden und gestalten wie eine kleine Welt. Denn die Seele verleiht allem, was sie berührt, eine Form entsprechend ihrem

Wesen; sie schafft nicht nach vorausgegangenem Entschluß, sie braucht auf keinen Rat und keine Untersuchung zu warten, denn sonst würde sie nicht nach ihrer Natur, sondern nach den Vorschriften einer entlehnten Kunst schaffen. Denn die Kunst ist später als die Natur und ahmt in ihrem Schaffen dunkle und schwache Bilder nach, gewissermaßen nur Spielereien ohne besonderen Wert, und bedarf außerdem zur Herstellung dieser Bilder noch vieler Werkzeuge. Die Weltseele aber ist durch die Kraft ihres Wesens dermaßen Herrin über die Körper, daß sie so werden und sind, wie sie selbst will; auch was von Uranfang an existiert, kann ihrem Willen nicht widerstreben. In den später entstandenen Dingen kommt es vor, daß sie sich gegenseitig stören und der Form nicht teilhaftig werden, welche der Begriff im Samenkorn beabsichtigt; hier aber, wo auch zugleich die ganze Form durch die Weltseele geschaffen wird und das Gewordene zugleich eine Ordnung hat, ist das entstandene Werk schön, weil es mühelos und ohne Hindernis verwirklicht worden ist. Sie hat aber im Weltall das eine zu Bildern der Götter, das andere zu Wohnungen der Menschen gemacht usw. Denn was konnte die Seele schaffen als das, wozu sie die schöpferische Kraft besitzt? Wie das Feuer erhitzt und der Schnee kühlt, so wirkt die Seele bald in sich selbst, bald aus sich heraus, und auf andere Gegenstände. Die Wirkung, welche die unbeseelten Dinge ausüben, ruht gleichsam schlafend in ihnen, und ihr Wirken auf andere Dinge besteht darin, daß sie sich ähnlich machen, was einer Einwirkung zugänglich ist. In der Tat ist dies allem Seienden gemeinsam, anderes sich ähnlich zu machen; das Wirken der Seele aber, das in ihr selbst sowohl, als auch das auf andere Dinge, ist gleichsam wachend. Sie teilt also auch den Wesen das Leben mit, die es nicht aus sich selbst besitzen, und das Leben, das sie ihnen verleiht, gleicht ihrem eigenen Leben. Lebend im Begriff, gibt sie also auch dem Körper einen Begriff, ein Bild ihres eigenen; sie verleiht ferner die Gestalten der Körper, deren Begriffe

sie besitzt; aller Dinge Begriffe besitzt sie, auch die der Götter. Darum enthält auch die Welt dies alles.

11. Die alten Weisen, welche sich die Götter vergegenwärtigen wollten, indem sie Tempel und Statuen errichteten, scheinen mir einen tiefen Blick in die Natur des Weltalls getan zu haben: sie haben begriffen, daß das Wesen der Weltseele überall leicht zu ergreifen ist, d.h. ohne Schwierigkeit vergegenwärtigt werden kann in jedem Ding, welches geeignet ist, ihre Wirkung aufzunehmen und so ein wenig an ihrer Kraft Anteil zu haben. Ein Ding ist immer geeignet, Wirkungen der Seele zu empfangen, wenn es wie ein Spiegel imstande ist, irgend eine Gestalt aufzufangen. Denn die Natur des Weltalls bildet mit wunderbarer Kunst alle Wesen nach dem Bilde der Begriffe, die sie besitzt; in jedem ihrer Werke ist der Begriff vereinigt mit der Materie, da er das Abbild des Begriffes ist, welcher vor der Materie war, mit dem göttlichen Geist verknüpft, nach welchem er erzeugt wurde, und auf welchen die Weltseele blickte bei ihrem Schaffen. Es war also in gleicher Weise unmöglich, daß sie seiner nicht teilhaftig wurde, und daß er in diese Welt herabstieg. Denn jener Geist ist gleichsam die Sonne, welche dort leuchtet; denn sie soll uns als ein Bild des schöpferischen Begriffs dienen; unmittelbar an den Geist ist die Seele geknüpft, welche verharrt, indem der Geist verharrt. Die Seele grenzt an diese Sonne, sie ist die Vermittlerin zwischen den Wesen dieser Welt und den geistigen Wesen, die Dolmetscherin für die Dinge, welche von der geistigen Welt in diese und von dieser Welt in die geistige hineinragen. Denn die geistigen Dinge sind keineswegs weit voneinander entfernt, sie sind nur durch ihre Verschiedenheit und Mischung voneinander zu unterscheiden, sie sind in sich und bei sich ohne örtliche Vereinigung, und sie sind zugleich beieinander und gesondert. Die Bezeichnung Götter verdienen diese Begriffe, weil sie sich niemals vom Geistigen entfernen und mit der ursprünglichen Seele verbunden sind, auch wenn sie herabsteigt, und weil sie mit der Seele, der

sie ihre Existenz verdanken, auf den Geist hinblicken, von dem die Seele selbst niemals ihre Blicke abwendet.

12. Die Seelen der Menschen aber, welche ihre eigenen Abbilder in der Materie wie im Spiegel des Dionysos[12]) erblicken, haben dort ihren Platz erhalten, nachdem sie von oben herabgestiegen sind, ohne daß sie jedoch von ihrem Ursprung und dem Geiste getrennt wurden. Denn das Geistige in ihnen ist nicht mit ihnen herabgestiegen, mit den Füßen berühren sie zwar die Erde, aber ihr Haupt erhebt sich in den Himmel[13]). Sie steigen um so weiter herab, jemehr ihr Körper, für den der mittlere Teil der Seele zu sorgen hat, ihrer Sorge bedarf. Aber ihr Vater Zeus[14]) hat aus Mitleid mit ihrer Angst die Fesseln, in denen sie schmachten, sterblich gemacht; er gewährt ihnen Erholung, indem er sie zeitweise vom Körper frei macht, damit auch sie dorthin gelangen können, wo die Weltseele, ferne von allem Irdischen, ewig weilt. Denn dem All genügt, was es besitzt, und wird ihm ewig genügen, da es eine nach ewig feststehenden Begriffen bestimmte Dauer hat und nach Ablauf einer Periode immer in denselben Zustand zurückversetzt wird nach Maßgabe bestimmter Lebensabschnitte; dabei führt es diese irdischen Dinge zur geistigen Welt hin, und diese werden vollendet, da sie alle einem Begriff unterworfen sind, sei es beim Herabsteigen oder Hinaufsteigen der Seele oder bei allen ihren andern Tätigkeiten. Das Zusammenstimmen der Seelen mit der Ordnung dieses Alls, so daß diese nicht davon abhängen, sondern bei ihrem Herabsteigen sich daran anknüpfen und eine vollkommene Übereinstimmung mit der Kreisbewegung des Himmels bewirken, ergibt sich auch daraus, daß ihre Schicksale, ihr Leben und ihre Entschlüsse durch die Stellungen der Gestirne bezeichnet werden; das ist die Harmonie der Sphären, deren Klang gleichsam so schön ist, daß man ihn nach Analogie der Musik gedeutet hat. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht alles Tun und Leiden im Weltall geregelt wäre nach Begriffen, welche seine Perioden und

Ordnungen sowie die verschiedenen Lebensstadien, die die Seelen durchlaufen, bestimmen in der geistigen Welt, im Himmel oder auf Erden. Der Geist bleibt immer ganz und gar oben, er tritt niemals aus sich selbst heraus, sondern sendet seine Strahlen durch die Vermittlung der Seele in die Sinnenwelt herab; die Seele aber, in seiner Nähe, empfängt ihre der Idee entsprechende Beschaffenheit und überträgt sie den niederen Dingen, bald in der nämlichen Weise, bald in verschiedener Weise, aber immer in bestimmter Ordnung. Die Seelen steigen jedoch nicht immer in gleicher Weise herab, sondern bald tiefer, bald weniger tief, wenn auch stets in dieselbe Wesensart. Jede Seele tritt in den Körper ein, welcher ihr nach der Ähnlichkeit ihrer Beschaffenheit angemessen ist; denn je nachdem die Seele dem Wesen eines Menschen oder eines Tieres ähnlich geworden ist, tritt sie in den Körper eines Menschen oder in den eines Tieres.

13. Denn was man die unentrinnbare Notwendigkeit und die göttliche Gerechtigkeit nennt, besteht in der Herrschaft der Natur, welche jede Seele ordnungsgemäß in das körperliche Abbild übergehen läßt, das der Gegenstand ihrer Neigung und Beschaffenheit geworden ist. Jede Seele nähert sich durch ihre Form dem Gegenstand, zu dem sie ihre innere Beschaffenheit hinzieht, es bedarf also keiner bestimmten Absendung und Einführung, weder damit die Seele zu einer gewissen Zeit in den Körper gelangt noch damit sie gerade in diesen bestimmten Körper gelangt, sondern, wenn der Zeitpunkt da ist, dann steigt sie wie von selbst herab und geht ein in das, wohin sie soll. Jede Seele hat ihre eigene Zeit: ist diese gekommen, dann steigt sie herab wie auf den Ruf eines Herolds und dringt in den Körper ein, der geeignet ist, sie aufzunehmen, gleich als ob sie durch magische Gewalten und starke Anziehungskräfte in Bewegung gesetzt und getragen würde. Das geschieht auf dieselbe Weise, wie die Natur in jedem lebenden Wesen alle Organe vollendet, ein jedes zu seiner Zeit bewirkt, z. B. den Bart oder die Hörner hervorsprossen

läßt in dem Augenblick, in dem sie notwendig sind[15]), ähnlich wie bei den Pflanzen die Blüten oder Früchte zu ihrer Zeit erscheinen. Die Seelen steigen übrigens weder freiwillig noch gezwungen herab, noch ist die Freiheit im Sinn einer freien Wahl zu verstehen, sie gleicht eher etwa einem natürlichen Trieb, sei es zur Begattung oder zur Ausführung heldenhafter Taten; jedenfalls fehlt dabei die vernünftige Überlegung, doch ist immer einer jeden Seele ein bestimmtes Schicksal zuerteilt: die eine erfüllt es in dieser Zeit, die andere in jener; ebenso hat der über der Welt stehende Geist die Bestimmung, sowohl in seinem Reich zu verbleiben als auch aus sich heraus zu wirken, und jede Wirkung geschieht nach dem allgemeinen Gesetz; denn über jedem Einzelnen waltet das allgemeine Gesetz, welches nicht von außen her seine Wirkungen ausübt, sondern in den Dingen selbst wohnt, die ihm unterworfen sind. Und wenn die Zeit gekommen ist, geschieht, was dieses Gesetz will, indem die Seelen, in denen es wirkt, selbst seinen Willen vollziehen, da es sie antreibt und fest begründet in ihnen Kraft gewonnen hat und sie drängt und ihnen Mut einflößt und heftige Sehnsucht, dahin zu gelangen, wohin die innere Stimme sie gehen heißt.

14. Hierdurch empfängt diese Welt, welche schon viel Licht umfaßt und von den Seelen durchstrahlt ist, zu dem früheren Schmuck neue Schönheit, von den verschiedenen Wesen, von den göttlichen Geistern und von den Geistern, die ihr die Seele geben. Das deutet auch vermutlicherweise folgender Mythos[16]) an: als Prometheus das Weib gebildet hatte, schmückten es auch die andern Götter; dem Gebilde aus Erde und Feuchtigkeit verlieh Hephästos eine menschliche Stimme und eine den Göttinnen ähnliche Gestalt; darauf brachte Aphrodite eine Gabe, die Grazien und andere Götter überreichten ihr ein Geschenk, und dieses Weib erhielt den Namen Pandora, nach den Geschenken und allen Gebern. Denn in der Tat verliehen alle diesem Gebilde, das von einer Art Vorsehung[17]) gemacht war, ihre Gaben. Wenn es aber heißt, Epimetheus

habe das Geschenk des Prometheus verworfen, bedeutet das nicht, die Wahl eines Lebens in der geistigen Welt sei besser? Der Schöpfer der Pandora wird gefesselt, weil er gewissermaßen durch sein Werk an dasselbe gebunden ist; aber dieses Band ist äußerlich, er wird durch Herakles befreit, und das bedeutet, daß er trotz seiner Fesseln noch die Macht hat, sich zu befreien. Man mag übrigens diesen Mythos deuten, wie man will, jedenfalls verdeutlicht er die Gaben, welche die Welt empfangen hat, und stimmt mit unseren früheren Auseinandersetzungen überein.

15. Wenn die Seelen aus der geistigen Welt hervortauchen, gelangen sie zuerst in den Himmel, empfangen dort einen Körper, mittels dessen sie weiter herabsteigen in die irdischen Körper, je nachdem sie sich in die Länge recken[18]) lassen. Die einen dringen von dem Himmel aus in die niederen Körper ein, die andern von einem Körper in den andern; bei diesen genügte die Kraft nicht, sie wieder emporzutragen, sie haben dieselbe vergessen, und diese Vergeßlichkeit sowie die Schwere ihrer Bürde ziehen sie herab. Die Seelen unterscheiden sich aber voneinander, sei es durch die Körper, in die sie eingedrungen, sei es durch ihre verschiedenen Schicksale oder ihre Lebensweise, oder sei es endlich durch ihre eigene Natur. Indem sie sich also durch all diese Dinge oder nur durch einige voneinander unterscheiden, sind sie entweder gänzlich der in dieser Welt herrschenden Notwendigkeit unterworfen oder auch nur zeitweilig, oder sie schicken sich darin, das absolut Notwendige zu ertragen, bewahren sich aber ihre Freiheit für die aus ihrem eigenen Wesen hervorgehenden Betätigungen und leben nach einem andern Gesetz, welches das gesamte Sein umfaßt[19]). Dieses Gesetz ist gewebt aus allen hier herrschenden Begriffen und Ursachen, aus den seelischen Regungen und den geistigen Gesetzen; es stimmt mit jenem zusammen, empfängt seine Prinzipien von dorther und verwebt alles Folgende mit jenem; dabei bewahrt es unerschütterlich alles, was sich selbst entsprechend der Beschaffen-

heit der Geisteswelt erhalten kann, das Übrige bewegt und lenkt es seiner Natur entsprechend, weshalb alles Herabsteigende in sich selbst die Ursache besitzt, die ihm seine Stelle hier oder dort anweist.

16. Die Strafen, welche mit Recht die Bösen treffen, muß man also aus der Ordnung ableiten, welche alles nach Gebühr regiert. Wenn aber ein Unheil ungerechterweise die Guten zu treffen scheint, etwa unglückliche Zufälle, Armut oder Krankheit? Soll man das etwa als eine Folge früherer Sünden bezeichnen? Diese Übel sind ja auch in das Ganze mit verflochten, ja sie kündigen sich im voraus an, scheinen also gleichfalls nach der Vernunft zu geschehen. Man muß jedoch annehmen, daß sie nicht nach naturnotwendiger Vernunft eintraten und nicht in der Absicht der Vorsehung lagen, sondern nur unbeabsichtigte Folgen sind. Stürzt z. B. ein Gebäude ein, so erschlägt es den, den es begräbt, er mag sein, wer er will; oder wenn zwei Dinge oder auch nur eins in bestimmter Ordnung fortbewegt werden, so beschädigen oder vernichten sie, was sich ihnen in den Weg stellt. Diese Zufälle, welche scheinbar ungerecht sind, sind trotzdem keine Übel für den, der sie leidet, wenn er sie als zur heilsamen Ordnung des Ganzen gehörig betrachtet; denn vielleicht sind sie nur Sühnungen früherer Vergehen. Man darf nicht glauben, einiges in der Welt geschehe nach bestimmter Ordnung, anderes sei dem Zufall und der Laune überlassen: wenn alles nach Ursachen und natürlichen Konsequenzen, nach einem Grund und einer Ordnung geschieht, so beziehen sich auch die kleinsten Dinge auf diese Ordnung und sind damit verwebt. Das Unrecht, welches einer dem andern zufügt, ist gewiß ein Übel für den, der es begeht, und macht ihn dafür verantwortlich, da es aber in der Ordnung des Alls seine Stelle erhalten hat, so ist es in diesem Sinne kein Unrecht, auch nicht für den, der es erlitten hat, sondern es mußte so geschehen. Ist der Leidende gut, so schlägt ihm auch dieses Unrecht zum Guten aus, denn man darf nicht

glauben, die Weltordnung sei ungerecht oder gottlos, sondern man muß sie als eine genau abgemessene und entsprechende Wiedervergeltung betrachten; scheint einiges darin tadelnswert, so kommt das von verborgenen Ursachen, die wir nicht kennen [20]).

17. Daß die Seelen aus dem Reich des Geistes zuerst in den Bereich des Himmels kommen, kann man aus folgenden Erwägungen schließen. Wenn der Himmel der bessere Teil der sinnlich wahrnehmbaren Welt ist, so muß er der geistigen Welt am nächsten sein. Die himmlischen Körper sind also die ersten, welche beseelt werden, da sie am meisten dazu geeignet sind. Der irdische Körper empfängt die Seele zuletzt und ist nur fähig, eine niedere Seele zu erhalten, weil er von der unkörperlichen Natur weiter entfernt ist. Alle Seelen erleuchten also zuerst den Himmel und teilen ihm ihre ersten und reinsten Strahlen mit, das Übrige wird durch niedrigere Kräfte erhellt. Manche Seelen steigen weiter herunter und senden ihre Strahlen mehr nach unten, aber sie gewinnen nichts durch diese weitere Entfernung von ihrem Ursprung. Man stelle sich einen Mittelpunkt vor, um diesen Mittelpunkt einen von ihm ausstrahlenden Kreis, sodann um diesen Kreis einen zweiten ebenfalls strahlenden, Licht, das von einem Licht ausgeht; außerhalb dieser beiden Kreise dann einen andern Kreis, welcher kein Lichtkreis ist, sondern nur erleuchtet wird durch fremdes Licht, da ihm eigenes Licht fehlt. Es ist das ein Rad oder besser eine Kugel, welche ihr Licht von der dritten Sphäre empfängt, denn sie berührt jene, soweit sie erleuchtet wird [21]). Das große Licht also verbreitet seinen Glanz, während es in sich selbst verbleibt, und die Klarheit, welche von ihm ausgeht, ist die Vernunft; die übrigen Seelen leuchten ebenfalls, die einen, indem sie vereint mit der Weltseele bleiben, die andern, indem sie tiefer herabsteigen, um die Körper zu erleuchten, denen sie ihre Sorgfalt zuwenden; aber diese Sorgfalt ist sehr schwierig: wie der Steuermann, welcher sein Schiff durch die stürmischen Wogen

leitet und bei seiner anstrengenden Arbeit sich selbst dermaßen vergißt, daß er gar nicht mehr sieht, in welcher Gefahr er sich mit seinem Schiff befindet, so wird auch die Seele durch die Sorgfalt, die sie auf den von ihr Beherrschten verwendet, herabgezogen und hat nicht mehr acht auf ihre eigensten Angelegenheiten; sie ist gefesselt wie durch ein magisches Band, indem sie durch die Sorge um die Natur zurückgehalten wird. Wäre aber jeder Organismus so vollkommen wie das Weltall, so würde er sich vollkommen selbst genügen, wäre den Gefahren einer äußeren Einwirkung enthoben, und die in ihm gegenwärtige Seele könnte, anstatt in ihm zu wohnen, ihm Leben gewähren, ohne die geistige Welt verlassen zu müssen.*)

20. Wir müssen die Frage[22]) untersuchen, ob die sogenannten Teile der Seele sich an einem Ort befinden oder nicht, oder ob wenigstens die einen an einem Orte vorhanden sind, die andern dagegen nicht, oder ob überhaupt gar keiner einen Ort einnimmt. Wenn wir den einzelnen Teilen der Seele keinen Ort zuweisen, indem wir nirgends dafür eine Stelle finden, weder im Körper noch außerhalb des Körpers, so wird dieser Ort unbeseelt bleiben, und wir werden nicht imstande sein, anzugeben, wie die durch körperliche Organe geschehenden Verrichtungen vor sich gehen sollen; weisen wir aber gewissen Teilen der Seele einen Platz an, andern jedoch nicht, so werden die Teile, denen wir keinen Platz anweisen, nicht in uns zu sein scheinen, also wäre unsere Seele nicht ganz in uns. Somit dürfen wir überhaupt nicht sagen, ein Teil der Seele oder die ganze Seele befindet sich im Körper wie in einem Raum. Denn der Raum hat die Eigenschaft, den Körper zu umschließen, und da, wo jede Sache geteilt ist, kann unmöglich das Ganze in jedem beliebigen Teil vorhanden sein. Aber die Seele ist nichts Körperliches, sie wird nicht umschlossen, sondern sie umschließt. Sie ist auch nicht im Körper wie in einem Gefäß,

*) Kapitel 18 und 19 bleiben als unwesentlich weg.

denn sonst wäre der Körper unbeseelt, mag er sie nun wie ein Gefäß oder wie ein Raum umschließen. Sagt man, die Seele sei gewissermaßen in sich selbst gesammelt und teile dem Körper etwas von sich selbst mit durch eine Art Übergabe, dann wird das, was sie diesem Gefäß mitteilen wird, ebenso verloren für sie sein. Der Raum an sich und in seinem eigentlichen Sinne betrachtet ist etwas Unkörperliches, also kein Körper, wozu bedürfte er mithin der Seele? Außerdem würde sich, wenn die Seele im Körper wäre wie in einem Ort, der Körper mit der äußersten Grenzlinie seiner selbst, aber nicht mit seinem eigentlichen Wesen der Seele nähern. Noch viele andere Einwürfe könnte man der Behauptung entgegenstellen, die Seele sei im Körper wie in einem Raum. Der Raum würde dann stets mit der Sache herumgetragen, in welcher er wäre. Wenn man den Raum aber als Zwischenraum annimmt, ist es noch weniger richtig, zu sagen, die Seele ist im Körper wie in einem Ort, denn der Zwischenraum muß leer sein, aber der Körper ist nicht leer, er befindet sich vielmehr im Leeren. Die Seele ist auch nicht im Körper, wie ein Attribut an einem Substrat, denn das Attribut eines Substrates ist ein einfacher Zustand desselben wie Farbe oder Gestalt, während die Seele vom Körper trennbar ist. Die Seele ist auch nicht im Körper wie der Teil im Ganzen, denn sie ist kein Teil des Körpers; wird sie als Teil des gesamten lebenden Wesens aufgefaßt, so bleibt dieselbe schwierige Frage übrig, wie sie in diesem Ganzen als Teil ist, denn sie kann nicht darin sein wie etwa der Wein in einem Gefäß oder ein Gefäß in einem andern oder wie etwas in sich selbst. Sie ist aber auch nicht im Körper wie das Ganze in den Teilen; es wäre lächerlich, die Seele das Ganze und den Körper die Teile zu nennen. Aber auch nicht wie die Form in der Materie, denn Form und Materie sind nicht voneinander zu trennen, und die Materie muß zuerst vorhanden sein, damit die Form später hinzukommen kann; die Seele bringt aber erst die Form in der

Materie hervor, ist also von der Form zu unterscheiden. Sagt man aber, die Seele sei nicht die in der Materie gewordene Form, sondern die getrennte, so bleibt noch unklar, auf welche Weise diese Form im Körper ist, da die Seele sich vom Körper trennen kann. Wie kommt es nun, daß alle Menschen sagen, die Seele sei im Körper? Doch wohl daher, weil man nicht die Seele, sondern den Körper mit leiblichen Augen wahrnimmt; indem man ihn sieht, urteilt man, er sei beseelt; weil er bewegt wird und empfindet, sagt man, er habe eine Seele, und so kommt man dazu, anzunehmen, in dem Körper selbst sei die Seele. Wäre aber die Seele sichtbar und fühlbar, ganz und gar vom Leben umschlossen, und würde sie sich überall gleichmäßig bis an die äußersten Enden erstrecken, so würden wir nicht behaupten, die Seele sei im Körper, sondern umgekehrt, in dem Vorzüglichsten und Ersten sei, was nicht von der Art ist, in dem Umfassenden das Umfaßte, in dem, was nicht fließt, das Fließende.

21. Was sollen wir also sagen, wenn jemand fragt, wie die Seele im Körper ist, ohne selbst seine Ansicht darüber auszusprechen? Ferner, ob sie in gleicher Weise ganz darin enthalten sei, oder ein Teil auf andere Weise? Da nun von den vorgebrachten Ansichten über die Art und Weise des Vorhandenseins der Seele im Körper keine wirklich auf das Verhältnis von Seele und Körper zu passen scheint, können wir wohl sagen, sie sei im Körper wie der Steuermann im Schiff? Dieser Vergleich paßt, um auszudrücken, daß die Seele vom Körper trennbar ist; aber er paßt nicht, um die Art und Weise klar zu machen, wie die Seele im Körper gegenwärtig ist. Ist sie im Körper wie der Passagier im Schiff, dann ist sie nur zufällig darin; befindet sie sich aber darin, wie der Steuermann, so paßt der Vergleich deswegen nicht genau, weil der Steuermann doch nicht im ganzen Schiff ist wie die Seele im ganzen Körper. Sagt man aber, ihr Verhältnis zum Körper sei das der Kunst zu einem Werkzeug, z. B. zu einem Steuerruder, das man als beseelt annähme

und mit der Kraft versehen aus sich selbst das Schiff zu lenken, so ist auch dieser Vergleich unzutreffend, da die Kunst von außen kommt. Wenn wir nun nach dem Beispiel vom Steuermann, welcher sich selbst in das Steuerruder hineinlegt, der Seele ihre Stellung im Körper wie in einem natürlichen Werkzeug anwiesen, so daß sie ihn leitet, wie sie will, würden wir daraus die Lösung unserer Frage finden? Oder werden wir nicht vielmehr doch wieder im unklaren darüber sein, wie die Seele sich zu ihrem Werkzeug verhält? Obwohl die letzte Art von Gegenwart sich von den früheren unterscheidet, wollen wir doch noch nach einer andern suchen, welche der Wirklichkeit noch näher kommt.

22. Wir möchten sagen: die Seele ist im Körper gegenwärtig wie das Licht in der Luft. Denn auch dieses ist gegenwärtig, ohne im gewöhnlichen Sinn gegenwärtig zu sein, d. h. es ist überall gegenwärtig und vermischt sich doch mit nichts und beharrt in sich selbst, während die Luft vorüberflutet; wenn die Luft sich dem Bereich des Lichtes entzieht, so bewahrt sie nichts von ihm; so lange sie indessen der Einwirkung des Lichtes unterworfen ist, wird sie durchleuchtet; daher kann man auch hier mit Recht sagen: die Luft ist im Lichte, ebensogut wie das Licht in der Luft ist. Darum hat auch Platon sehr richtig die Seele im Weltall nicht in den Körper, sondern den Körper in die Seele gesetzt, und er sagt, es gebe ein Gebiet der Seele, worin der Körper sich befinde, und ein anderes, worin nichts Körperliches sei, nämlich diejenigen Kräfte der Seele, deren der Körper nicht bedarf. Ebenso verhält es sich mit den andern Seelen: nur diejenigen Seelenkräfte sind im Körper vorhanden, deren er bedarf, und sie haben dabei weder in seinen Teilen noch im Ganzen ihren Sitz; das Empfindungsvermögen ist ganz gegenwärtig in jedem Organ, welches empfindet, ebenso sind die übrigen Vermögen für die andern Tätigkeiten, jedes in einem bestimmten Organ, gegenwärtig. Ich will es noch genauer erklären.

23. Da der beseelte Körper von der Seele erleuchtet wird,

so nimmt jeder Teil des Körpers auf eine besondere Weise an ihr Teil; jedes Organ empfängt entsprechend seiner Tauglichkeit die Kraft der Seele, welche zur Verrichtung der betreffenden Tätigkeit erforderlich ist; so nennen wir die Kraft in den Augen Sehkraft, die in den Ohren Gehör, wir reden vom Geschmack auf der Zunge, vom Geruch bei der Nase, aber Tastsinn legen wir dem ganzen Körper bei. Denn für diesen letzten Sinn dient der ganze Körper der Seele als Organ. Da die erfassenden Organe hierfür in den ersten Nerven liegen, welche auch die Kraft zur Bewegung des lebenden Wesens besitzen und der Sitz dieser Kraft sind, und da ferner die Nerven vom Gehirn ihren Ausgang nehmen, so hat man in dieses das Prinzip der Empfindung, des Triebes, überhaupt des ganzen lebenden Wesens verlegt [23]); denn man dachte, die Kraft, welche sich dieser Organe bedient, sei in dem Teil des Körpers gegenwärtig, wo die Anfänge dieser Organe sich befinden. Man hätte besser gesagt, dort sei der Anfang der Tätigkeit jener Kraft; denn von wo aus das Organ in Bewegung gesetzt werden mußte, dorthin mußte sich jene Kraft des Künstlers, die dem Organ entspricht, mit allem Nachdruck neigen, oder vielmehr nicht die Kraft, welche ja überall ist, sondern der Anfang der Tätigkeit jener Kraft. Da nun das Vermögen des Empfindens und Begehrens der Seele, welches der empfindenden und vorstellenden Seele angehört, der Vernunft unterworfen ist, weil es sich auf den unteren Seelenteil bezieht, während die Vernunft der höhere Teil ist, so haben die Alten der Vernunft im oberen Teil jedes lebenden Wesens, im Haupt, ihre Stelle angewiesen [24]), nicht als ob sie im Gehirn wäre, sondern in demjenigen empfindenden Teil, mittels dessen sie ihren Sinn im Gehirn hat. Man mußte diese empfindende Kraft dem Körper beilegen und im Körper den Organen, welche am fähigsten sind zur Aufnahme ihrer Wirksamkeit; die Vernunft, welche nirgends mit dem Körper in Gemeinschaft steht, mußte mit der empfindenden Kraft in Gemeinschaft treten, welche eine Form der Seele ist, und die

Verbindung mit der Vernunft vermitteln kann. Denn das empfindende Vermögen urteilt gewissermaßen, und Trieb und Streben folgen der Vorstellung und der Vernunft. Das denkende Vermögen ist also im Haupt nicht wie an einem bestimmten Ort, sondern weil das dortige empfindende Vermögen mit ihm in Beziehung steht. Die vegetative, ernährende und erzeugende Kraft fehlt keinem Körperteil, die Ernährung geschieht durch das Blut, und das ernährende Blut befindet sich in den Adern, deren Anfang in der Leber liegt; darum dachte man sich hier den Sitz des begehrenden Teils der Seele; denn die Kraft zu ernähren, zu erzeugen und wachsen zu lassen schließt auch die Begierde in sich[25]). Da endlich das dünne, leichte, bewegliche und reine Blut ein dem Zorn angemessenes Organ ist, so wurde das Herz, als die Quelle derartigen Blutes, als passender Sitz des Zornes bezeichnet[26]).

24. Wo wird die Seele weilen, wenn sie den Körper verlassen hat[27])? Sie wird jedenfalls nicht da sein, wo nichts ist, was sie aufnehmen könnte. Sie kann auch nicht bei dem verweilen, was nicht seiner Natur nach fähig ist, sie aufzunehmen, falls dies nicht etwas an sich hat, was eine vernunftlose Seele anziehen könnte. Die Seele bleibt in dem, was fähig ist, sie aufzunehmen, und folgt ihm dahin nach, wo dies seiner Natur nach hingelangen kann. Da es aber verschiedene Orte gibt, wo die Seele sein könnte, so ergibt sich der Unterschied der verschiedenen Aufenthaltsorte für die Seelen durch die sittliche Beschaffenheit einer jeden Seele und die in den Dingen waltende Gerechtigkeit. Niemand wird jemals dem entrinnen, was er wegen seiner ungerechten Handlungen zu leiden schuldig ist, denn das göttliche Gesetz ist unvermeidlich und schließt zugleich die Vollziehung des bereits gefällten Urteils in sich. Der Mensch, dem es bestimmt ist, eine Strafe zu leiden, wird ohne sein Wissen zu dem hingetrieben, was er leiden soll, er wird in rastloser Bewegung in seinen Irrtümern umhergetrieben; zuletzt gibt er ermüdet den unnützen Kampf gegen das ihm bestimmte Schicksal auf und unter-

zieht sich durch freiwilliges Entgegenkommen dem unfreiwilligen Leiden. Größe und Dauer der Strafe schreibt das Gesetz vor; endlich, infolge der in der Welt herrschenden Harmonie, trifft das Ende der Strafe mit der Fähigkeit zusammen, welche die Seele erhält, ihren bisherigen Aufenthaltsort zu verlassen. Die Seelen, welche sich noch im Körper befinden, empfinden die Strafen, die sie treffen, durch ihren Körper, aber die Seelen, welche rein sind und in keiner Weise etwas Körperliches angenommen haben, sind notwendig frei vom Körper. Sie befinden sich da, wo die Wesenheit, das Sein und das Göttliche ist, d. h. in Gott. Fragst du noch wo, so suche den Ort, wo jene sind, suche aber nicht mit den Augen, und nicht, wie wenn du einen Körper suchen würdest.

25. Über das Gedächtnis[28]) erheben sich folgende Fragen: kommt es allen Seelen, welche von dieser Welt geschieden sind, zu oder nur einigen, und erinnern sie sich im letzten Fall an alles oder nur an einiges, und wenn sie sich erinnern, immer oder nur in der ersten Zeit nach dem Verlassen dieser Welt? Um diese Fragen richtig behandeln zu können, muß man zunächst feststellen, was in uns das Prinzip ist, dem das Gedächtnis angehört, d. h. man muß bestimmen, nicht, was das Gedächtnis ist, sondern in welcher Art von Wesen es seiner Natur nach besteht. Denn was das Gedächtnis ist, haben wir schon an anderer Stelle behandelt und oft erörtert; was aber in uns das Prinzip ist, dessen Natur es ist, sich zu erinnern, das wollen wir nun genauer darlegen. Wenn wirklich das Vermögen der Erinnerung mit einer von außen erworbenen Erfahrung oder einem Eindruck zusammenhängt, so kann den Wesen, welche keinen Eindrücken unterworfen sind und außerhalb der Zeit stehen, das Gedächtnis schwerlich zukommen: man kann es also Gott, dem Seienden und dem Geist nicht beilegen, denn sie stehen außerhalb der Zeit, sie sind ewig, es gibt bei ihnen kein Früheres und Späteres, sondern sie bleiben immer in demselben Zustand, ohne jemals irgend eine Ver-

änderung zu erfahren. Wie könnte aber das, was immer sich selbst gleicht und unveränderlich ist, zur Erinnerung gelangen, da es weder erwerben noch einen vom vorhergehenden verschiedenen Zustand bewahren noch aufeinander folgende Gedanken haben kann, deren einer gegenwärtig und deren anderer vergangen und im Zustand der Erinnerung wäre[29])? Aber was hindert den Geist die Veränderungen anderer Dinge, z. B. die Weltperioden zu kennen, ohne sich selbst zu verändern? Er müßte dann den Veränderungen dessen, was sich wandelt, folgen, da er zuerst das eine und dann das andere denken würde. Außerdem ist das Denken etwas anderes als das Erinnern, und man darf seinen eigenen Vorstellungen und Gedanken doch nicht den Namen Erinnern geben, denn der Geist bemüht sich nicht, seine Gedanken festzuhalten und ihr Entschlüpfen zu verhindern, sonst müßte er ja auch fürchten, daß ihm sein eigenes Wesen davon ginge[30]). Auch für die Seele ist das Erinnern nicht dieselbe Sache, wie wenn man es etwa auf die ihr angeborenen Kenntnisse bezieht; wenn sie auf diese Welt herabgekommen ist, besitzt sie diese Kenntnisse, ohne demgemäß tätig zu sein, besonders wenn sie zum erstenmal in die Körperwelt eintritt. Die Alten[31]) scheinen freilich Erinnerung und Wiedererinnerung auch die Tätigkeit der Seele genannt zu haben, womit sie an die Dinge denkt, die sie besitzt; es ist dies also eine zweite Art Erinnerung, vollkommen und unabhängig von der Zeit. Aber vielleicht ist unsere Untersuchung etwas zu oberflächlich und nicht so gründlich, wie es bei derartigen Fragen nötig wäre. Denn man könnte schwanken, ob Erinnerung und Wiedererinnerung, anstatt der vernünftigen Seele anzugehören, nicht vielmehr der niedrigeren Seele eigen ist oder dem aus Körper und Seele zusammengesetzten Organismus. Gehören sie der niedrigeren Seele an, wann und auf welche Weise hat sie sie dann erhalten? Dieselbe Frage entsteht, wenn man annimmt, sie gehörten dem aus Körper und Seele zusammengesetzten Organismus an. Darum muß man untersuchen, welchem

Prinzip in uns die Erinnerung zukommt. Ist es die Seele, die sich erinnert, welche Kraft oder welcher Teil ist es dann in ihr? Ist es der Organismus, dem ja auch einige die Empfindung zuschreiben, wie wird in ihm dann diese Fähigkeit wirksam, und was ist der Organismus überhaupt? Ist es endlich dasselbe Vermögen, welches Empfindungen und Gedanken aufnimmt, oder gibt es hierfür zwei verschiedene?

26. Wenn die beiden Teile, welche den Organismus bilden, in den wirklichen Empfindungen gegenwärtig sind, so ist das Empfinden der Seele und dem Körper gemeinsam, wie z. B. bei der Tätigkeit des Bohrens oder Webens, wobei die Seele die Stelle des Künstlers, der Körper die Stelle des Werkzeugs vertritt: der Körper empfindet den Eindruck und übermittelt ihn der Seele, die Seele nimmt den Eindruck des Körpers auf, oder sie fällt darüber ein Urteil; das Empfinden ist also eine der Seele und dem Körper gemeinsame Tätigkeit[32]). Die Erinnerung dagegen braucht nicht etwas Gemeinsames zu sein, denn die Seele bewahrt nur die von der sinnlichen Wahrnehmung bereits aufgefaßten Eindrücke oder läßt sie wieder entgehen; man müßte denn auch die Erinnerung als etwas dem Körper und der Seele Gemeinsames bezeichnen infolge der Beobachtung, daß die Güte unseres Gedächtnisses von der Beschaffenheit unseres Körpers abhängt; doch auch bei dieser Annahme kann man sagen: der Körper tritt zwar als hindernd oder nicht hindernd ein, das Erinnern kommt aber trotzdem nur der Seele zu; wie könnte vollends die Erinnerung an Gegenstände wissenschaftlicher Erkenntnis beiden Teilen gemeinsam sein und nicht der Seele allein zukommen? Ist aber der lebendige Organismus nur ein aus Körper und Seele Zusammengesetztes in dem Sinne, daß er als etwas Drittes, durch die Vereinigung der beiden Entstandenes erscheint, so ist es zunächst sinnlos, ihn weder als Körper noch als Seele zu bezeichnen; denn weder nach einer Umformung beider Bestandteile noch nach einer Vermischung kann der Organismus etwas von beiden Verschiedenes sein,

so daß die Seele nur noch der Möglichkeit nach in ihm wäre. Aber selbst in diesem Fall käme trotzdem das Erinnern nur der Seele zu, wie bei einer Mischung von Wein und Honig der süße Geschmack nur vom Honig herrühren wird. Gut, nehmen wir also einmal an, die Seele sei das Subjekt des Erinnerns; aber ist sie es nicht am Ende nur deswegen, weil sie im Körper wohnt und nicht mehr rein ist, sondern eine bestimmte Qualität angenommen hat, um die Formen der sinnlichen Dinge abbilden zu können, und weil sie gleichsam einen festen Sitz im Körper hat, um diese Formen aufzunehmen und festzuhalten? Allein zunächst sind diese Formen keine räumlichen Größen[33], sie sind nicht mit Abdrücken eines Siegels oder Eindrücken oder Abformungen zu vergleichen, denn es findet in der Seele kein Druck oder eine Abformung statt wie etwa im Wachs, sondern es geht auch bei den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zu wie bei den Gedanken; und wie könnte man bei den Gedanken von Druck und Gegendruck reden? Wie sollte es zum Zustandekommen des Gedankens eines Körpers oder einer körperlichen Qualität bedürfen? Sicherlich muß doch auch in der Seele eine Erinnerung an ihre eigenen Regungen entstehen, z. B. an ihre unerfüllten Wünsche, ohne daß der Gegenstand des Wunsches auch nur in den Körper Eingang fand. Denn wie könnte der Körper etwas von dem aussagen, was keinen Eingang in ihn fand? Und wie könnte die Seele, vereint mit dem Körper, sich an das erinnern, von dem der Körper seiner Natur nach überhaupt keine Kenntnis haben kann? Man muß indessen sagen: alles, was durch den Körper geht, endet in der Seele; anderes gehört nur der Seele an, falls die Seele etwas an sich, falls sie eine bestimmte Natur ist und ihr eigentümliche Tätigkeiten hat. Ist dies so, dann besitzt sie auch ein Streben und eine Erinnerung daran, an den Erfolg oder Nichterfolg desselben, da sie ja ihrer Natur nach nicht zur Zahl der fließenden Dinge gehört. Ist dies nicht so, dann kann man ihr auch keine Mitempfindung, kein begleitendes Bewußtsein[34], kein

Zusammenfassen ihrer Eindrücke und gewissermaßen auch kein Selbstbewußtsein beilegen. Denn alles dies wird sie gewiß nicht durch ihre Vereinigung mit dem Körper gewinnen, wenn sie es nicht schon in ihrer Natur besitzt; es gibt ja allerdings einige Tätigkeiten, zu deren Verwirklichung die Seele Organe braucht, aber sie besitzt in sich selbst das Vermögen zu diesen Tätigkeiten, zu einigen derselben auch die Kraft der Verwirklichung. Für die Erinnerung bildet der Körper ein Hindernis, da ja durch die Vereinigung der Seele mit dem Körper das Vergessen entsteht, während bei der Trennung und Reinigung der Seele die Erinnerung häufig wieder auftaucht. Besitzt nun die Seele, wenn sie allein ist, die Erinnerung, so ist notwendigerweise der Körper mit seiner beweglichen und fließenden Natur der Grund für das Vergessen; unter dem Strom der Lethe kann man also die fließende Natur des Körpers verstehen. Die Erinnerung kommt also nur der Seele zu.

27. Allein welcher Seele? Der von uns als die göttlichere bezeichneten, welche unser Wesen ausmacht, oder der andern, der Weltseele? Jede von beiden hat Erinnerung, teils eigene, teils gemeinschaftliche. Sind die beiden Seelen miteinander vereint, dann sind alle Erinnerungen beieinander; haben sie sich getrennt, dann bewahrt die eine Seele ihr Eigentum länger, das der andern nur auf kurze Zeit. Was z. B. das Schattenbild des Herakles[85]) im Hades betrifft, so müssen wir wohl annehmen, daß es sich aller während des Lebens vollbrachten Taten erinnert, denn ihm gehörte ja vorzugsweise auch das Leben an. Was wird aber die andere losgelöste Seele allein bewahren? Die vom Körper nachgezogene Seele wird wohl alles behalten, was der Mensch im Leben getan und gelitten hat, aber mit der Zeit, gegen Ende des Lebens, stellen sich bisweilen andere Erinnerungen aus früheren Existenzen ein; doch läßt die Seele wohl manches davon aus Mißachtung ihrem Gedächtnis entschwinden. Denn, vom Körper frei geworden, wird sie auch das, was sie in diesem Leben nicht

mehr im Gedächtnis hatte, wieder erwerben. Geht sie aber bei ihrem Scheiden in einen andern Körper über, so wird sie von den Dingen des äußeren Lebens erzählen, welches sie soeben verlassen hat, aber auch von einer Menge früherer Erlebnisse. Jedoch alles das, was durch die Zeitläufte hinzugekommen ist, wird für immer in Vergessenheit getaucht sein. Jedoch woran wird die vom Körper getrennte Seele denken? Um diese Frage zu lösen, muß man zuerst bestimmen, welcher Kraft der Seele das Gedächtnis angehört.

28. Gehört es der Kraft an, mit welcher wir empfinden und lernen? Oder erinnern wir uns durch die Begierde der Gegenstände des Zorns? Es könnte so scheinen, denn dieselbe Kraft der Seele genießt und erinnert sich an den Genuß: wenigstens wird die Begierde durch dieselbe Kraft, durch die sie den Genuß empfunden hat, wieder erregt beim Anblick des begehrten Gegenstandes; denn warum wird sie nicht in gleicher Weise beim Anblick eines andern Gegenstandes erregt? Was hindert also, ihr auch die Empfindung dieser Dinge beizulegen und also dem Empfindenden die Begierde und so durchweg, so daß ein jedes seinen Namen erhält nach dem vorherrschenden Vermögen? Die Empfindung muß man doch wohl einem jeden in verschiedener Weise beilegen, etwa so: das Gesicht, und nicht der begehrende Teil sieht, der begehrende Teil wird aber von der sinnlichen Wahrnehmung gleichsam durch Mitteilung und Übertragung erregt, nicht der Art, daß er die Qualität der sinnlichen Wahrnehmung bestimmt, sondern so, daß er, ohne ein Bewußtsein davon zu haben, eine Einwirkung erhält. Ebenso ist es beim Zorn: das Auge sieht z. B. ein Unrecht geschehen, aber der Zorn wird dadurch erregt, der Hirte sieht einen Wolf seiner Herde nahen, aber der Hund wird durch den Geruch oder die Spur erregt, ohne daß er den Wolf selbst mit den Augen zu sehen braucht. Es hat also der begehrende Teil sich des Gegenstandes bemächtigt und bewahrt von daher eine Spur, aber nicht als Gedächtnis oder Erinnerung, sondern als Zu-

stand und Einwirkung; ein anderes Vermögen jedoch ist es, welches den Genuß wahrgenommen hat, und nun bei sich selbst eine Erinnerung von dem Geschehenen besitzt. Ein Beweis dafür ist, daß das Gedächtnis oft die Dinge nicht kennt, welche der begehrende Teil genossen hat, obwohl es sie doch kennen müßte, wenn sie in ihm wären.

29. Werden wir also wohl der sinnlichen Wahrnehmung das Gedächtnis beilegen können, und ist für uns das Gedächtnis und die sinnliche Wahrnehmung dasselbe? Allein wenn auch das Schattenbild der Seele die Erinnerung besitzt, wie wir sagten, so wird es in uns eine doppelte sinnliche Wahrnehmung geben; und wenn nicht die sinnliche Wahrnehmung das Gedächtnis besitzt, sondern ein anderes Vermögen, so wird es in uns zwei Prinzipien des Gedächtnisses geben; wenn ferner die sinnliche Wahrnehmung auch imstande ist, Gegenstände der Erkenntnis zu erfassen, so wird sie sich auch auf die Gedanken beziehen. Aber zu beiden gehört doch ein anderes Vermögen. Sollen wir nun vielleicht das Vermögen der Erfassung als etwas der vernünftigen und vernunftlosen Seele Gemeinsames betrachten und diesem Gemeinsamen die Erinnerung an Sinnliches und Geistiges beilegen? Die Anerkennung, das Vermögen, welches Sinnliches und Geistiges erfaßt, sei ein und dasselbe, bedeutet schon einen Schritt zur Lösung der Frage; teilt man aber dieses Vermögen in zwei, so bekommt man trotzdem zwei Arten von Gedächtnis; und gibt man schließlich der vernünftigen und der sinnlichen Seele beide Arten, so erhält man damit viererlei Arten von Gedächtnis. Was zwingt uns überhaupt anzunehmen, durch dasselbe Vermögen, wodurch wir wahrnehmen, erinnerten wir uns auch, und beides geschehe durch die nämliche Kraft, und durch das Denkvermögen erinnerten wir uns auch der Gedanken? Besitzen doch die besten Denker nicht immer das beste Gedächtnis. Und ein gleiches Maß sinnlicher Wahrnehmungsfähigkeit entspricht keineswegs dem gleichen Maß der Erinnerungsfähigkeit: im Gegenteil, die einen er-

freuen sich einer feinen Wahrnehmungsgabe, die andern eines guten Gedächtnisses, ohne fähig zu sein, gleich gute Empfindungen zu besitzen. Andererseits, wenn Empfinden und Gedächtnis von einander verschiedene Dinge sind, und ein anderes Vermögen die Erinnerung an das besitzen soll, was die Empfindung früher wahrgenommen hat, so wird auch jenes Vermögen wahrnehmen, woran es sich erinnern soll. Es wird übrigens nichts der Annahme im Wege stehen, daß der Akt der Wahrnehmung für das Gedächtnis ein Akt der Vorstellung sei, und daß dem davon verschiedenen Vorstellungsvermögen die Erinnerung und das Festhalten derselben zukomme; denn darin endet die sinnliche Wahrnehmung, und wenn sie auch nicht mehr ist, so bleibt doch das vorgestellte Bild. Wenn nun dieses Vorstellungsvermögen das Bild des schon wieder verschwundenen Gegenstandes bewahrt, so bildet es das Gedächtnis; je nachdem das Bild längere oder kürzere Zeit bleibt, ist das Gedächtnis mehr oder weniger gut, und haften unsere Erinnerungen oder verlöschen sie. Also dem Vorstellungsvermögen kommt das Gedächtnis und die Erinnerung an die sinnlichen Dinge zu. Hinsichtlich der Erinnerungen waltet eine Verschiedenheit ob, je nachdem die Kräfte oder Beschäftigungen verschieden sind oder nicht, oder je nachdem bestimmte körperliche Zustände vorhanden sind oder nicht, welche eine Veränderung und gleichsam Verwirrung im Gedächtnis hervorbringen können. Doch wir werden darauf noch zurückkommen.

30. Was hält aber die Gedanken fest? Ebenfalls das Vorstellungsvermögen? Wenn jeden Gedanken eine Vorstellung begleitet, dann könnte vielleicht, indem diese Vorstellung, gleichsam als ein Bild des Denkinhaltes, bleibt, auf diese Weise das Gedächtnis den erkannten Gegenstand festhalten; wenn aber nicht, so muß man nach einer anderen Lösung suchen. Vielleicht hat der Begriff, der den Gedanken begleitet, die Funktion, den Gedanken auf das Vorstellungsvermögen zu übertragen. Denn der Gedanke ist unteilbar, noch nicht

nach außen herausgetreten und in sich selbst verborgen, aber der Begriff entfaltet ihn, führt ihn aus dem Bereich des Gedankens in das Gebiet der Vorstellung über und zeigt ihn gleichsam wie in einem Spiegel[86]); dadurch wird er erfaßt und zur beharrlichen Erinnerung. Deshalb erfassen wir ihn erst dann, wenn die Seele, welche immer zum vernünftigen Denken hinstrebt, im Gedanken angekommen ist. Denn das Denken ist etwas anderes als das Innewerden des Denkens: wir denken immer, aber wir werden desselben nicht immer inne. Das kommt daher, weil das aufnehmende Organ nicht nur die Gedanken aufnimmt, sondern auch die entsprechenden sinnlichen Wahrnehmungen.

31. Wenn das Gedächtnis dem Vorstellungsvermögen angehört, jede der beiden Seelen aber, wie gesagt, das Gedächtnis besitzen, so muß es zwei Arten von Vorstellungsvermögen geben, und wenn die beiden Seelen getrennt sind, dann wird jede ihr eigenes Vorstellungsvermögen besitzen; da sie aber bei uns in eins zusammenfallen, wie können da zwei Vorstellungsvermögen entstehen und in welcher von beiden Seelen? Wenn in beiden, so werden die Vorstellungen immer doppelt sein, denn man kann doch nicht behaupten, der einen komme nur das Vorstellungsvermögen der sinnlichen Dinge zu, der andern nur das der geistigen; auf diese Weise würden ja schlechterdings zwei lebende Wesen entstehen, welche nichts miteinander gemeinsam hätten. Muß also das Vorstellungsvermögen beiden zukommen, worin soll dann ihr Unterschied bestehen? Und wie kommt es, daß wir diesen Unterschied nicht erkennen? Es kommt daher: wenn die beiden Seelen miteinander übereinstimmen, so daß getrennte Vorstellungsvermögen nicht vorhanden sind, und wenn das der besseren Seele vorherrscht, entsteht in uns ein einiges Vorstellungsbild; das eine begleitet wie ein Schatten das andere und läuft wie ein kleineres Licht unter dem größeren hin; herrscht aber zwischen den beiden Vorstellungsvermögen Streit und Entzweiung, dann wird auch das eine an sich sicht-

bar, aber es ist in einem andern verborgen, wie auch die Doppelexistenz der Seelen eine verborgene ist; denn die beiden Seelen sind in einer einzigen begründet, und die eine schwebt gleichsam oben. Sie sieht alles, aber wenn sie den Körper verläßt, bewahrt sie nur einige Erinnerungen, jedoch die meisten von denen, welche der anderen Seele angehören, läßt sie in Vergessenheit sinken, ähnlich wie auch wir es machen: haben wir einmal den Verkehr mit schlechteren Gefährten mit einem besseren vertauscht, so denken wir nur noch wenig an jene, dagegen mehr an die besseren Genossen.

32. Wie verhält es sich aber mit der Erinnerung an Freunde, an Weib und Kind, an das Vaterland und an alle die Dinge, deren sich ein tugendhafter Mann mit Recht erinnern darf? Im Bild der Seele sind diese Erinnerungen von einem gewissen Affekt begleitet, in der vernünftigen Seele dagegen nicht; denn die Affekte befinden sich von Anfang an in jener niedrigeren Seele, in der höheren Seele dagegen, soweit sie mit der anderen in Gemeinschaft gestanden hat, nur die edleren Affekte. Es ziemt aber der schlechteren Seele, darnach zu streben, sich der Wirkungen der höheren Seelen zu erinnern, besonders wenn sie selbst tüchtig ist, denn eine Seele kann sowohl von Anfang an als auch durch Erziehung von seiten der besseren besser werden; die höhere Seele aber muß gerne vergessen wollen, was von der schlechteren ausgeht. Es kann auch wohl vorkommen, daß die vòn Natur schlechtere von der anderen mit Gewalt im Zaume gehalten wird. Je mehr sie darnach trachtet, sich der geistigen Welt zu nähern, desto mehr vergißt sie die Dinge dieser Welt, wofern nicht etwa ihr ganzes Leben derart ist, da sich ihre Erinnerungen nur auf die besseren Dinge beziehen[37]); ist es doch schon in dieser Welt schön, allen menschlichen Bestrebungen zu entsagen; in dieser Beziehung kann man die Seele mit Recht vergeßlich nennen. Sie entflieht doch auch der Vielheit und führt die Vielheit zur Einheit, das Unbegrenzte und Maßlose hinter sich lassend. Sie verkehrt nicht mehr

mit vielen, sie lebt leicht beschwingt und durch sich selbst, wie sie auch hier alles ihrer Natur Fremde aufgibt, wenn sie in jener Welt leben will. Also nur wenig von hier behält sie in jener Welt zurück, mehr, wenn sie im Himmel weilt. Herakles, solange er nur im Himmel weilt, mag sich seiner Heldenkraft rühmen, aber auch diese achtet er gering, wenn er sich an einen noch heiligeren Ort versetzt sieht und in der geistigen Welt wohnt; denn dort überragt er sich selbst durch Wettkämpfe, wie sie die wahren Weisen vollbringen.

ÜBER DIE SEELE. II[1])

IV. Enneade, Buch 4



as wird die Seele sagen, und woran wird sie sich erinnern, wenn sie im Reich des Geistes und im wahrhaften Sein angekommen ist? Folgerichtig muß man doch wohl annehmen, sie schaue jene Dinge und sei in ihnen wirksam, mit welchen sie vereint ist, denn sonst wäre sie ja überhaupt nicht dort. An diese Welt hat sie keine Erinnerung, sie weiß z. B. nicht, daß sie hier philosophiert hat und schon hier die Dinge dort geschaut hat. So wenig es möglich ist, daß jemand, während er sein Nachdenken auf etwas richtet, zugleich etwas anderes tut als jenes zu denken und zu schauen, und so wenig der Akt des Denkens das Gedachthaben mit einschließt, von welchem man erst später nach erreichtem Resultat und, wenn man sich bereits wieder in einem andern Zustand befindet, sprechen kann, ebensowenig besitzt jemand, wenn er sich völlig im Reich des Geistes befindet, eine Erinnerung an das, was ihm in dieser Welt einmal begegnet ist. Wenn, wie es scheint, alles Denken in der Ewigkeit zeitlos ist, da die dortigen Dinge keine Beziehung zur Zeit haben, so kann es in jener Welt keine Erinnerung geben, und zwar nicht nur keine an die hiesigen Dinge, sondern überhaupt keine Erinnerung. Dort ist vielmehr alles gegenwärtig[2]), denn es gibt dort keinen Übergang vom einen ins andere. Allein wird nicht von oben her eine Trennung in Arten stattfinden? Nein, es steigt vielmehr von unten auf zum Allgemeinen und Oberen. Zugegeben aber, daß sich im Oberen, welches alles in einem ist, keine Trennung findet: aber warum soll sie nicht der Seele, wenn sie sich dort befindet, zukommen? Aber was hindert denn, daß auch die Seele durch eine Gesamtanschauung das Geistige in seiner Gesamtheit erfasse? Ist nun diese An-

schauung so, wie ein einzelner Gegenstand auf einmal geschaut wird, oder erfaßt sie alle geistigen Dinge auf einmal? Da das Objekt der Anschauung ein Vielfaches ist, so muß auch die geistige Anschauung eine vielfache und mannigfache sein, ja, es gibt viele geistige Anschauungen, wie auch die sinnlichen Wahrnehmungen viele sind, indem beim Anblick eines Gesichtes z. B. Augen, Nase und die übrigen Teile auf einmal erblickt werden. Aber es kommt doch auch vor, daß die Seele etwas Einheitliches teilt und zerlegt? Diese Teilung ist schon im Geiste vollzogen, und eine solche Teilung ist mehr wie ein Eindruck. Da der Unterschied des Früheren und Späteren in den Ideen nicht als ein zeitlicher vorhanden ist, so wird auch die geistige Anschauung des Früheren und Späteren nicht nach der Zeit vor sich gehen, wohl aber nach einer bestimmten Ordnung, wie die Ordnung eines Baumes von der Wurzel bis zur Krone für den Beschauer auch nur ein Früher oder Später der Ordnung nach enthält, da der Beschauer zugleich das Ganze schaut. Aber wenn die Seele auf eines blickt und dann vieles und alles umfaßt, wie konnte sie da zuerst das eine und darauf das andere erhalten? Deshalb, weil die Kraft, welche eine ist, derart eine ist, daß sie vieles ist, wenn sie durch ein anderes Prinzip betrachtet wird, und nicht alles in einer einzigen Anschauung. Denn die Tätigkeiten wirken nicht einzeln, sondern immer alle zusammen mit feststehender Kraft; in den andern Dingen aber gehören sie bereits dem Werden an und sind vieles; denn der Geist muß, da er nicht das Eine selbst ist, die Natur des Vielen in sich aufnehmen, welches früher nicht war.

2. Damit mag es sich also derart verhalten. Erinnert sich die Seele aber ihrer selbst? Das ist nicht wahrscheinlich: wer die geistige Welt schaut, wird wohl kaum eine Erinnerung seiner selbst besitzen, noch daran, daß er, z. B. Sokrates, selbst der Schauende, oder daß er Geist oder Seele war. Nach folgender Analogie wird er sich wohl erinnern: ganz

hingegeben der Betrachtung des Geistigen, wendet man sich mit seiner intellektuellen Anschauung nicht zu sich selbst; man besitzt sich selbst, aber man richtet seine Tätigkeit auf das Geistige und wird das Geistige, für welches man gleichsam selbst die Rolle der Materie spielt, während man die Form nach Maßgabe des Geschauten empfängt und nur der Möglichkeit nach man selbst ist. Man ist selbst in Wirklichkeit, wenn man das Geistige nicht denkt; oder nur, wenn man leer ist von allem Denkinhalt, ist man wirklich selbst. Ist man aber selbst so beschaffen, daß man alles ist, wenn man sich selbst denkt, so denkt man alles auf einmal. In diesem Zustand umfaßt man, indem man sich selbst in Wirklichkeit schaut, mit dieser Anschauung alles zusammen; andererseits umfaßt man durch das Erfassen aller Dinge auch sich selbst mit. Aber wenn man so tätig ist, dann wechselt man doch die intellektuellen Anschauungen, was wir früher nicht gelten ließen. Darauf ist zu erwidern, daß im Geiste alles unveränderlich ist, daß aber in der Seele, welche gleichsam an den äußersten Grenzen des Geistigen steht, möglicherweise eine Veränderung vor sich geht, wenn sie sich in das Innere zurückzieht. Denn was an dem Unveränderlichen geschieht, muß selbst im Verhältnis zu demselben eine Veränderung aufweisen, da es nicht in derselben Weise bleibt. Im strengen Sinne darf man allerdings nicht vom Eintreten eines Wechsels sprechen, wenn der Anschauende sich von dem, was ihm zugehört, zu sich selbst oder von sich selbst zu dem ihm Zugehörigen wendet; denn er ist alles selbst, und die Seele und das Geistige ist eins. Aber wenn die Seele sich in der geistigen Welt befindet, wird sie sich selbst und dem, was ihr zugehört, fremd; rein in der geistigen Welt befindlich, nimmt sie teil an deren Unveränderlichkeit; denn sie ist, was sie ist, da sie, in jener Region weilend, notwendig zu einer Einheit mit dem Geiste gelangt, wenn sie sich dorthin richtet. Denn hat sie sich dorthin gewendet, so trennt sie kein Zwischenraum mehr vom Geist, sie befindet sich in

Harmonie mit ihm und ist mit ihm vereinigt, ohne unterzugehen; vielmehr sind die beiden zugleich eins und zwei. In diesem Zustand unterliegt die Seele keinem Wechsel, sondern sie ist unverwandt auf das geistige Schauen gerichtet, besitzt aber zugleich ein Bewußtsein ihrer selbst, da sie ja mit dem Geistigen eins geworden ist.

3. Wenn die Seele von der geistigen Welt ausgegangen ist und es nicht mehr erträgt, mit ihr eins zu sein, wenn sie ihr eigenes Wesen lieb gewonnen hat und etwas anderes sein will und gleichsam hervortaucht, dann empfängt sie, wie es scheint, eine Erinnerung ihrer selbst. Die Erinnerung an die Dinge der geistigen Welt bewahrt sie noch vor ihrem Fall, die an die irdischen veranlaßt sie, in diese Welt herabzusteigen, die an die himmlischen Dinge hält sie im Himmel zurück: überhaupt, die Seele ist und wird das, woran sie denkt. Denn dieses Erinnern ist entweder ein Denken oder Vorstellen; das Vorstellen bedeutet aber für sie nicht das Besitzen einer Sache, sondern das Sein dessen, was sie sieht und wie sie beschaffen ist. Und wenn die Seele die sinnlichen Dinge sieht, so hat sie eine so große Tiefe und Ausdehnung, als sie von ihnen gesehen hat. Denn da sie alles nur in zweiter Linie besitzt, so ist sie nichts davon in vollkommener Weise; an den Grenzen der sinnlichen und geistigen Welt befindlich, kann sie sich in gleicher Weise nach der einen und nach der andern Seite hin bewegen.

4. In der geistigen Welt schaut die Seele auch durch den Geist das Gute: denn er hindert nicht, daß es in sie eingeht; zwischen der Seele und dem Guten liegt auch kein Körper, der es verhindern könnte, obwohl es auch durch körperliche Zwischenräume einen mannigfachen Weg vom Ersten bis zum Dritten gibt. Wenn die Seele sich mit den niedrigen Dingen beschäftigt, so besitzt sie entsprechend ihrer Erinnerung und Vorstellung, was sie besitzen wollte. Darum ist auch die Erinnerung, selbst wenn sie sich mit den besten Dingen befaßt, nicht das Beste. Denn sie besteht nicht nur dann, wenn man

sich bewußt ist, daß man sich erinnert, sondern auch dann, wenn man sich in einem Zustande befindet, welcher den früheren Affektionen oder Anschauungen entspricht. Denn die Seele kann wohl etwas besitzen, ohne davon ein Bewußtsein zu haben, ja, sie besitzt es dann sogar in höherem Grade, als wenn sie ein Bewußtsein davon hat; denn wenn sie ein Bewußtsein davon hat, besitzt sie es als etwas ihr Fremdes und von ihr Verschiedenes; wenn sie aber kein Bewußtsein davon hat, dann ist sie das, was sie besitzt, ein Zustand, welcher die Seele noch mehr zu Falle bringt. Aber wenn sie sich aus der geistigen Region entfernt, so bringt sie die Erinnerungen mit, wie sie sie auch immer dort besaß, welche aber die Wirksamkeit jener Kräfte verschwinden ließ. Denn es waren dort nicht feststehende Typen vorhanden, sondern die Kraft war da, welche später zur Wirksamkeit gelangte. Nachdem die Seele nun die Tätigkeit im geistigen Reich aufgegeben hatte, sah sie, was sie früher schaute, ehe sie dorthin gelangt war.

5. Führt gerade die Kraft, der zufolge die Erinnerung stattfindet, auch jenes zur Wirksamkeit? Sind jenes keine Intuitionen, so gelangt es durch das Gedächtnis zur Wirksamkeit; sind es aber Intuitionen, so gelangt es durch dieselbe Kraft zur Wirksamkeit, durch welche wir die Intuitionen erhielten. Denn es erwacht bei denen, in denen es erweckt wird, und es schaut in den Dingen, von denen wir reden. Denn die geistigen Dinge kann man sich nicht durch ein Gleichnis klar machen oder einen Schluß, welcher seine Vordersätze anderswoher entlehnt, sondern durch die Fähigkeit, vermöge der wir auch hier von ihnen sprechen und sie schauen[8]). Indem wir nämlich in uns hier dieselbe Kraft erwecken, welche wir erwecken müssen, wenn wir in der geistigen Welt sind, schauen wir sie, wie jemand von einem hohen Gipfel aus schaut, was keiner von denen sehen kann, die nicht mit ihm emporgestiegen sind. Die Erinnerung scheint also, aus der Vernunft hervorgehend, vom Himmel her ihren Anfang zu nehmen, wenn die Seele bereits jene geistigen Regionen verlassen hat. Es ist

somit nicht wunderbar, wenn die Seele, vom geistigen Reich her im Himmel angekommen und daselbst verweilend, sich an viele der erwähnten Dinge erinnert und viele von den früher gekannten Seelen erkennt, vorausgesetzt, daß diese mit Körpern in ähnlichen Gestalten umkleidet sind. Auch wenn diese Seelen die Körper gewechselt haben und sphärisch geworden sind, so können sie sie doch wegen ihres Charakters und der Gleichheit ihres inneren Wesens erkennen; diese Annahme enthält keinen Widerspruch: denn wenn auch die Seelen ihre Leidenschaften abgelegt haben, den Charakter hindert nichts, zu bleiben. Könnten sie sich miteinander unterreden, so würden sie sich auch auf diese Art wiedererkennen. Aber wie ist es dann, wenn sie aus dem Reich des Geistigen herabgestiegen sind? Dann werden sie die Erinnerung wieder auffrischen, werden sie aber in geringerem Maße besitzen als die Seelen, welche sich immer mit denselben Dingen beschäftigt haben; denn sie haben sich auch an anderes zu erinnern, und die Zeit wird, je länger desto mehr, eine völlige Vergessenheit bewirkt haben. Wenn sie aber, in die sinnliche Welt herabgesunken, in das Werden und in die Zeugung eingehen, welche Zeit wird dann noch für die Erinnerung sein? Doch es ist ja nicht nötig, daß sie gänzlich in die Tiefe sinken. Es ist möglich, daß sie in der Bewegung irgendwo nach einem bestimmten Fortschritt festen Fuß fassen, und es hindert sie nichts, wieder emporzusteigen, bevor sie an die äußerste Linie des Werdens gelangt sind.*)

9. Zeus[4]), der das All beherrscht, ordnet und leitet, besitzt von aller Ewigkeit her eine königliche Seele und einen königlichen Sinn; er sieht voraus, wie alles geschieht, er lenkt und ordnet alles Geschehende und setzt die bereits zahlreichen

*) Die folgenden Kapitel 6—16 beschäftigen sich ausführlich mit der Untersuchung, ob auch den Seelen der Gestirne und der Weltseele Gedächtnis und Nachdenken zukommt; wir bringen daraus nur die Teile, welche sich auf die Weltseele beziehen. Hier bleiben die Kapitel 6—8 weg.

Perioden in Bewegung und vollendet sie: sollte ihm dafür nicht eine Erinnerung sowohl an die Zahl als auch an die Beschaffenheit dieser Perioden zukommen? Und da er ja auch die Art ihres späteren Wesens ins Werk setzt, betreibt und erwägt, so wird er doch wohl ein um so besseres Gedächtnis besitzen, als er der weiseste Werkmeister ist. Darüber ist folgendes zu sagen: was die Erinnerung an die Weltumläufe angeht, so wird es wohl große Schwierigkeiten haben, ihre Zahl zu bestimmen und anzunehmen, Zeus kenne sie; denn ist diese Zahl begrenzt, so müßte das All einen Anfang in der Zeit besitzen, ist die Zahl aber unbegrenzt, so kann Zeus sie auch nicht kennen. Um diese Schwierigkeit zu lösen, muß man annehmen, er erkenne immer und zwar stets in einem und demselben Leben; in diesem Sinne ist er unbegrenzt und besitzt das Eine, nicht durch eine von außen her kommende Erkenntnis, sondern durch sein Werk, indem das also verstandene Unendliche immer mit ihm vereinigt ist oder vielmehr mit ihm zusammenhängt, aber nicht durch eine von außen hervorgebrachte Erkenntnis geschaut wird. Denn wie er die Unendlichkeit seines eigenen Lebens kennt, so auch die Tätigkeit, welche sich als eine auf das Weltall erstreckt; er kennt sie aber nicht deswegen, weil sie sich auf das Weltall erstreckt.

10. Das ordnende Prinzip der Welt ist ein doppeltes: das eine können wir als den Demiurg, das andere als die Weltseele bezeichnen; mit dem Ausdruck Zeus meinen wir bald den Demiurg, bald die Kraft, welche das Weltall lenkt: wir müssen also bei dem Demiurg von aller Vergangenheit oder Zukunft absehen und ihm ein unwandelbares, zeitloses Leben zuerteilen. Jedoch das Leben der Welt, welches dem leitenden Prinzip zukommt, bedarf noch der Untersuchung. Es fragt sich, ob auch sie der Notwendigkeit zu überlegen und nach dem zu suchen, was sie tun soll, enthoben ist. Man muß diese Frage zweifellos bejahen, denn die Ordnung, welche herrscht, ist schon gefunden und festgehalten, ohne daß sie erst geschaffen werden mußte; das Geordnete ist das Werdende,

und was dies zum Werden bringt, das ist die Ordnung; sie ist aber die Tätigkeit der Seele, welche von einer unveränderlichen Weisheit abhängt, deren Bild die Ordnung in der Seele ist. Da sich nun jene Weisheit nicht verändert, so kann sich auch die Tätigkeit der Seele nicht ändern, denn die Seele blickt immer auf die Weisheit hin; würde sie damit aufhören, so würde sie in Verlegenheit geraten. Die Tätigkeit der Seele ist eine wie die Seele selbst. Denn das eine leitende Prinzip ist immer die herrschende Macht, nicht zu Zeiten die beherrschte; woher sollten auch deren mehrere kommen, so daß Kampf und Streit entstände? Und die eine ordnende Macht hat immer einen und denselben Willen; denn warum sollte sie bald dies, bald das wollen und sich dadurch in Schwierigkeiten verwickeln? Immerhin würde sie, wenn sie auch als eine sich änderte, nicht in Schwierigkeiten geraten; denn wenn auch das All viele Arten und entgegengesetzte Teile enthält, so gerät sie deswegen trotzdem nicht in Verlegenheit, wie sie sie ordnen soll; denn sie beginnt nicht mit den Dingen, welche die letzte Stelle einnehmen und mit den Teilen, sondern von dem Ersten aus geht sie auf ungehindertem Wege zu allem fort, ordnet es und bewältigt es, weil sie bei dem einen Werke immer und sich selbst immer gleich verharrt. Warum sollte sie auch bald dies, bald das überlegen? Dann würde sie ja nicht wissen, was sie tun sollte, und ihr Werk würde ihr dahinschwinden, indem sie mit sich zu Rate ginge über das noch zweifelhafte Tun.

11. Die Ordnung und Regierung der Welt ist wie die eines lebendigen Organismus; aber sie geht einesteils von außen und von den Teilen, anderesteils von innen und von dem Prinzip aus, wie die Kunst des Arztes, welche von außen und von einem Teil beginnt, oft ratlos ist und überlegt, während die Natur, welche vom Prinzip aus beginnt, der Überlegung nicht bedarf. Die Ordnung des Weltalls und der Ordner dürfen nicht nach Art des Arztes, sie müssen vielmehr nach Art der Natur verfahren. Die Einfachheit findet hier in um

so höherem Grade statt, als sie in Dingen vorkommt, welche alle wie Teile e i n e s Organismus zu einer Einheit zusammengefaßt sind. Denn eine einzige Natur beherrscht alle Einzelnaturen, diese aber gehen aus ihr hervor, hängen von ihr ab und sind an sie geknüpft, wie die einzelnen Zweige von der Natur des ganzen Baumes abhängen. Von welcher Art soll nun die Überlegung oder die Zählung oder die Erinnerung sein, da doch die Vernunft stets herrscht und in derselben Weise ihre Anordnungen trifft? Denn daraus, daß das Werdende mannigfach und verschieden ist, darf man doch nicht den Schluß ziehen, daß auch die schaffende Kraft den Veränderungen des Werdenden unterworfen ist. Denn ebenso mannigfaltig wie das Werdende, ebenso unveränderlich ist die schaffende Kraft. Vielerlei entsteht ja auch an einem jeden in sich einheitlichen Organismus naturgemäß und nacheinander: die Altersstufen, die an bestimmte Zeiten gebundenen Teile, wie die Hörner, der Bart und die Brüste, dann die Zeit der Reife, wobei die früheren schöpferischen Begriffe nicht vernichtet werden, sondern andere hinzukommen. Das ergibt sich auch daraus, daß in dem zeugenden lebenden Wesen stets derselbe und ganze Begriff wohnt. So können wir denn mit Recht sagen: es herrscht ein und dieselbe Weisheit, es ist die allgemeine, gleichsam in sich ruhende Weisheit der Welt; sie ist vielfach und mannigfaltig, und doch wieder einfach, denn sie lebt in dem einen großen Organismus, wird durch die Vielheit nicht verändert, sondern ist ein alles umfassender Begriff; denn wäre sie nicht alles, so wäre sie auch nicht die Weisheit jenes Organismus, sondern die des späteren und der Teile.

12. Vielleicht wird jemand behaupten, ein derartiges Werk komme allerdings der Natur zu; da jedoch im Weltall Vernunft wohne, so müßten notwendig auch Überlegungen und Erinnerungen in ihm vorhanden sein. Allein diesen Einwurf können nur solche Leute machen, welche das vernünftige Denken in die Abwesenheit der Vernunft setzen und das

Suchen nach der Vernunft für identisch halten mit dem vernünftigen Denken. Denn worin kann das Überlegen anders bestehen, als in dem Streben, die Weisheit zu finden, die wahre Vernunft, welche das Seiende erreicht? Wer nachdenkt und überlegt, gleicht einem Menschen, der zu seiner Übung die Zither schlägt, um ein Zitherspieler zu werden, überhaupt einem, der lernt, um zu wissen. Denn wer nachdenkt, ist bemüht, das zu lernen, dessen Besitz den Weisen ausmacht; die Weisheit ist also ein ruhender Besitz. Das bezeugt auch der Nachdenkende selbst, denn wenn er gefunden hat, was er suchte, so hört er auf, nachzudenken, und, in den Besitz der Weisheit gelangt, ruht er. Wenn wir uns also den Lenker des Weltalls wie einen Lernenden vorstellen wollen, so müssen wir ihm Überlegung, Nachdenken und Erinnerung beilegen wie einem, der das Vergangene mit dem Gegenwärtigen und Zukünftigen vergleicht. Stellen wir ihn uns aber vor wie einen Wissenden im Zustand des erreichten Zieles, so müssen wir die Weisheit als sein Eigentum bezeichnen. Wenn er ferner das Zukünftige weiß — dann die Annahme, er wisse es nicht, ist töricht —, warum soll er dann nicht auch wissen, wie es sein wird? Weiß er aber auch dies, was braucht es dann noch der Überlegung und Vergleichung des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen? Sein Wissen des Zukünftigen gleicht nicht dem Wissen, wie es den Sehern innewohnt, sondern der Gewißheit, wie sie schöpferische Geister besitzen, solche, die über alles gebieten, und denen nie ein Zweifel oder eine andere Meinung kommt; wenn sich ihnen einmal eine feste Meinung gebildet hat, so bleibt sie ihnen auch. Die Weisheit hinsichtlich der Zukunft ist also dieselbe und ebenso unbeweglich wie die hinsichtlich der Gegenwart, d. h. sie liegt außerhalb jeder Überlegung. Wenn sie aber das Zukünftige, das sie selbst schafft, nicht kennt, so wird sie es auch nicht mit Wissen noch mit Rücksicht auf irgend etwas schaffen, sondern zufällig und aufs Geratewohl. Sie bleibt also dem, was sie schafft, entsprechend, wird also nicht anders schaffen

als nach dem in ihr vorhandenen Urbild. Ihr Schaffen ist einheitlich und stets das gleiche, denn sonst könnte sie ja ihren Zweck verfehlen. Wenn aber ihr Werk Verschiedenheiten enthält, so hat es diese nicht von sich selbst, sondern von den Begriffen, welche von dem schöpferischen Prinzip stammen; das Geschaffene folgt also den der Reihe nach hervortretenden Begriffen. Somit ist das schöpferische Prinzip in keiner Weise gezwungen, sein Ziel zu verfehlen oder Schwierigkeiten und Mühe zu haben, wie einige Philosophen geglaubt haben. Denn die Mühe würde ein sich Befassen mit fremden Aufgaben, d. h. mit solchen, deren man nicht Herr ist, voraussetzen. Welcher Aufgabe aber jemand Herr ist, und zwar er allein, wessen soll der außer seiner selbst und seiner Weisheit bedürfen? Nichts hat er also zum Schaffen nötig, da auch die Weisheit, die er besitzt, keine fremde ist; er bedient sich nie eines von außen zugebrachten Mittels, also auch nicht der Überlegung oder Erinnerung, welche uns von außen zugebrachte Kenntnisse verschaffen.

13. Wie unterscheidet sich diese Weisheit von der Natur? Dadurch, daß sie das Erste, die Natur das Letzte ist. Denn die Natur ist ein Bild der Weisheit, und als Letztes hat sie auch die letzte Stufe der Vernunft, welche die Seele erleuchtet [5]. Wenn man sich ein Stück Wachs vorstellt, auf welchem eine auf der einen Seite eingedrückte Figur bis zur andern Seite durchdringt, doch nur so, daß die auf der obern Seite deutlich markierten Züge auf der untern nur verwischt erscheinen, so hat man ein Bild für die Natur; daher erkennt sie auch nicht, sondern bewegt nur; sie überträgt ohne Wahl und Vorsatz der Materie die Form, die sie besitzt, und diese Übertragung ist ihr Schaffen; so überträgt auch ein warmer Gegenstand dem ihm zunächst liegenden seine Wärme, wobei dieselbe allerdings abgeschwächt wird. Darum besitzt die Natur auch kein Vorstellungsvermögen; denn das Vorstellen, obwohl niedriger als das Denken, ist immer noch höher als das Einprägen von Formen, wie es die Natur vollbringt. Die

Natur erfaßt nichts und begreift nichts, während die Vorstellungskraft der Seele das äußere Objekt ergreift, in einen innern Besitz verwandelt und es erkennen läßt; aber die Natur erzeugt nur und ist eine Wirkung aus dem in der Seele wirksamen Prinzip. Der Geist besitzt, aber die Seele des Weltalls empfängt stets, und darin besteht ihr Leben, und ihre Klarheit ist das Begreifen der denkenden Seele. Der Abglanz der Vernunft, den die Seele auf die Materie wirft, ist die Natur, sie ist die letzte Stufe des Geistigen, denn was ihr folgt, sind nur Nachahmungen. Die Natur ist tätig in Beziehung auf die Materie, leidend in Beziehung auf die Seele; die Seele aber, höher als sie und ihr nahestehend, wirkt, ohne zu leiden, das noch höher Stehende endlich, der Geist, wirkt überhaupt nicht auf Körper oder Materie.

14. Die von der Natur hervorgebrachten Körper sind die Elemente; bei den lebenden Wesen und Pflanzen fragt es sich, ob sie die Natur in der Weise besitzen, wie etwa die Luft das Licht enthält: denn ist das Licht verschwunden, so hat die Luft nichts mehr davon, sondern beide existieren getrennt, wenn sie sich auch gleichsam vermischt hatten. Oder steht die Natur zu den Tieren und Pflanzen im selben Verhältnis wie das Feuer zu dem erwärmten Gegenstand: ist hier das Feuer gewichen, so bleibt die Wärme, welche allerdings etwas anderes ist als die dem Feuer eigene Wärme, und welche gleichsam eine Modifikation des erwärmten Gegenstandes bildet. Die Natur steht zu den Tieren und Pflanzen offenbar im zuletzt genannten Verhältnis, denn sie verleiht dem Gebilde eine Form, welche von ihrer eigenen Gestalt verschieden ist. Ob es aber außer ihrer eigenen Form und der, welche sie verleiht, ein Mittelding gibt, das ist die Frage. Über den Unterschied zwischen der Natur und Vernunft im Weltall mag dies genügen.*)

17. Warum[6]) sind die Gedanken und Begriffe in uns nicht ebenso wie in der Weltseele, sondern warum findet in uns

*) Kapitel 15 und 16, welche nur früheres wiederholen, bleiben weg.

das zeitlich Spätere statt und sind wir genötigt, solche Untersuchungen anzustellen? Doch wohl, weil viele Kräfte in uns tätig sind und miteinander um die Herrschaft streiten und nicht eine allein regiert. Oder auch deswegen, weil sich bald dies, bald das zum Gebrauch darbietet und unsere jedesmalige Lage nicht in sich abgegrenzt und bestimmt ist, sondern je nach den äußeren Umständen wechselt. Daher wechseln auch unsere Entschlüsse je nach dem Zeitpunkt und nach den Bedürfnissen. Von außen bietet sich uns bald dies, bald jenes. Außerdem müssen, da viele Kräfte in uns herrschen, auch unsere Vorstellungen vielfach sein, von außen herzutretend und die eine durch die andere beeinflußt, welche den Bewegungen und Betätigungen jeder Seelenkraft selbst hinderlich sind. Denn wenn die Begierde in uns erwacht, dann bietet uns die Vorstellung gleichsam den gewünschten Gegenstand, benachrichtet und unterrichtet uns von dem Affekt und fordert uns auf, auf ihn zu hören und ihn zu befriedigen; die Seele gerät hierdurch notwendig in zweifelnde Erregung, ob sie sich nun um die Befriedigung bemüht oder ob sie widerstrebt. Auch der Zorn, der uns zur Rache auffordert, ruft in uns denselben Zustand hervor; die Bedürfnisse und Affekte des Körpers veranlassen andere Handlungen und andere Meinungen, und wieder andere die Unkenntnis des Guten und die schwankende Ungewißheit der Seele, welche nicht weiß, wohin sie sich wenden soll, desgleichen endlich die Mischungen all dieser Dinge. Hat aber auch das Beste in uns verschiedene Meinungen? Nein, nur dem Zusammengesetzten kommt der Zweifel und die Verschiedenheit der Meinungen zu. Wenn das richtige Urteil aus dem besseren Teil der Seele in das gemeinschaftliche Gebiet hinabgestiegen ist, wird es schwach durch diese Mischung, nicht durch seine eigene Natur. Es geht so ähnlich zu wie in einer stürmischen Volksversammlung: der beste Berater dringt mit seiner Rede nicht durch, sondern die schlimmen Tumultuanten und Schreier behalten die Oberhand, er aber sitzt ruhig da, ohne etwas zu

vermögen, überwältigt von dem Geschrei der Schlechteren. Im schlechtesten Menschen herrscht das Gemeine, und der Mensch hängt von allem möglichen ab wie eine schlechte Staatsverfassung. Der bessere Mensch gleicht einem Staat, worin die besseren Elemente den Pöbel, der nicht ganz unbändig ist, niederhalten und leiten; der gute Mensch gleicht einem aristokratisch geleiteten Staate, in dem der Mensch das Gemeine bereits meidet und sich dem Besseren hingibt; im besten Menschen endlich, der sich vollkommen vom Gemeinen absondert, herrscht nur ein Prinzip, von welchem die Ordnung auf das andere übergeht[7]. Es gibt also gleichsam einen doppelten Staat in uns, einen oberen und einen unteren, welcher nach dem oberen geordnet ist. Wir sagten schon, daß in der Weltseele ein einziges Prinzip in gleicher Weise herrscht, daß es sich aber in den andern Seelen anders verhält. Das möge hierüber genügen.

18. Es fragt sich weiter, ob der Körper durch die Gegenwart der Seele, welche ihn belebt, etwas ihm Eigenes besitzt, oder ob das, was er besitzt, auf die Natur zurückzuführen ist, und es das ist, was sich mit ihm vereint. Sicher darf der Körper, in welchem Seele und Natur gegenwärtig sind, nicht sein wie das Leblose und wie die erleuchtete Luft, sondern wie die erwärmte Luft; der Körper des lebenden Wesens und der Pflanze besitzt gleichsam einen Schatten der Seele; und einem solchen Körper ist es eigen, von der Unlust und Lust affiziert zu werden, uns aber gehört die affektionslose Erkenntnis der Unlust und Lust an. Ich sage „uns", d. h. der vernunftbegabten Seele, da uns ja auch dieser Körper nicht fremd ist, sondern uns angehört; darum kümmern wir uns um ihn wie um unser Eigentum. Aber wir sind nicht dieser Körper, sind allerdings auch nicht gänzlich von ihm getrennt, sondern er ist an uns gebunden und hängt von uns ab; wir richten uns nach dem Prinzip, das in uns herrscht, der Körper ist auf ähnliche Weise unser, jedoch unter einem andern Gesichtspunkt. Darum geht es uns auch nahe, wenn

er Freude oder Schmerz empfindet, und zwar um so mehr, je schwächer wir sind. Der kostbarste Teil in uns ist das Wesen des Menschen, und wir gehen gleichsam darin unter. Die Affekte darf man nicht eigentlich der Seele zuschreiben, sondern dem belebten Körper, dem gemeinsamen und zusammengesetzten Teil. Denn Körper und Seele, jedes für sich genommen, genügen sich selbst; was sollte auch z. B. der seelenlose Körper leiden? Denn getrennt von der Seele ist es eigentlich kein Körper mehr, sondern nur eine Vereinigung seiner Teile; auch die Seele für sich allein leidet nicht, und in diesem Zustand entgeht sie jeder Einwirkung. Wenn aber zwei Dinge vermöge einer äußeren Vereinigung eins sein wollen, so liegt der Ursprung des Schmerzes oft darin, daß sie verhindert werden eins zu sein. Ich verstehe aber unter diesen zwei Dingen nicht zwei Körper, denn diese haben dieselbe Natur; ich denke vielmehr an den Fall, wenn eine Natur sich mit einer anderen von verschiedener Art vereinigen will, wenn das Schlechtere etwas vom Besseren annimmt, aber es nicht ganz aufnehmen kann, sondern nur eine Spur davon, dann umfaßt das Ganze zwei Elemente und bildet trotzdem eine Einheit, ein Mittelding zwischen dem, was es war und dem, was es nicht ganz werden konnte; es hat sich so selbst eine Schwierigkeit geschaffen, da es eine nur hinfällige und wenig feste Vereinigung erlangte, welche stets zum Gegenteil sich hinneigt. Bald erhebt es sich nach oben, bald wird es nach unten gezogen: nach unten gewandt gibt es seinen Schmerz kund, nach oben das Verlangen nach Vereinigung.

19. Das läßt sich über die Natur der Lust und des Schmerzes sagen; darum nennt man den Schmerz eine Erkenntnis von der Trennung des Körpers, wenn er bedroht ist, das Bild der Seele zu verlieren; darum nennt man die Lust eine Erkenntnis des lebenden Wesens von der Wiedervereinigung des Seelenbildes mit dem Körper. Im Körper findet die Affektion statt, die Erkenntnis aber kommt der empfindenden Seele zu, welche

durch ihre Nachbarschaft die Empfindungen hat und sie dem kund gibt, worin die Empfindungen endigen. Der Körper allein ist es, der den Schmerz empfindet, d. h. auf ihn fand die Einwirkung statt. Bei der Zerschneidung des Körpers z. B. ist es die körperliche Masse, welche zerschnitten wird, und ist es die lebende körperliche Masse, welche den Schmerz empfindet; aber auch die Seele empfindet ihn, weil sie durch ihre nahe Nachbarschaft gleichsam daran teilnahm. Sie nimmt die körperliche Affektion wahr, ohne selbst affiziert zu werden. Indem die Seele als ganze die Affektion wahrnimmt, verlegt sie sie dorthin, wo der Schlag oder der Schmerz seinen Sitz hat. Würde sie aber selbst affiziert, und wäre sie vollständig im ganzen Körper, so würde sie den Schmerz nicht an eine einzelne Stelle verlegen, sondern würde ihn ganz und gar empfinden, sie würde ihn nicht auf einen bestimmten Teil des Körpers beziehen, sondern auf alle zusammen, denn er wäre dann überall, so aber empfindet der Finger Schmerz, und der Mensch fühlt diesen Schmerz, weil es sein Finger ist, man sagt aber, der Finger schmerze, wie man von einem Menschen sagen kann, er sei blau, wenn er blaue Augen besitzt. Also derselbe Teil, der affiziert wird, empfindet auch den Schmerz; man müßte denn unter Schmerzempfinden zugleich auch die unmittelbar folgende Empfindung mit umfassen; damit bezeichnet man aber offenbar, daß der Schmerz stets auch von der Empfindung des Schmerzes begleitet ist. Man darf also nicht sagen, die Empfindung selbst sei der Schmerz, sie ist vielmehr das Erkennen des Schmerzes; jedoch das Erkennen als solches ist unempfindlich, damit es um so besser erkenne und ungeschwächt Kunde gebe. Denn ein Bote, der sich selbst den Leidenschaften hingibt, gibt entweder gar keine oder doch keine zuverlässige Kunde[8]).

20. Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß auch die Begierden ihren Ursprung in dem lebenden Körper und der also beschaffenen körperlichen Natur haben. Denn der Ursprung des Strebens und Begehrens ist nicht dem Körper

mit irgend welcher beliebigen Beschaffenheit zuzuschreiben, noch gehört das Verlangen nach Bitterem und Süßem der reinen Seele an, sondern demjenigen Körper, der etwas mehr ist als bloß Körper und die Fähigkeit verschiedenartiger Wesenswandelungen erworben hat und seiner Bedürfnisse wegen genötigt ist, sein Streben auf viele Dinge zu richten. Deshalb verlangt er bald nach Bitterem, bald nach Süßem, worum er sich nichts kümmern würde, wenn er nur Körper wäre. Da aber andererseits aus dem Schmerz die Erkenntnis entstand, so macht die Seele Anstrengungen, um das Objekt zu vermeiden, welches das Leiden verursacht, woraus sich Flucht vor dieser Ursache entwickelt; denselben Vorgang zeigt auch das zuerst affizierte Organ, welches sich zusammenzieht, um dem schädlichen Objekt zu entfliehen; so gelangt auch hier die Empfindung zur Kenntnis und ebenso der Teil der Seele, den wir Natur nennen, welche dem Körper die Spur der Seele gibt. Die Natur erkennt die deutliche Begierde, welche im Körper ihren Ursprung hat und in der Natur ihre Vollendung erreicht; andererseits hat die Empfindung eine Vorstellung davon, infolge deren die Seele die Begierde befriedigt oder sich von der Befriedigung zurückhält, ohne auf die Stimme des Körpers noch auf die Begierde selbst zu hören. Doch warum nehmen wir zweierlei Begierden an? Warum soll nicht der lebende Körper allein das Begehrende sein? Weil die Natur etwas anderes ist als der mit dieser bestimmten Beschaffenheit von ihr hervorgebrachte Körper; denn die Natur ist vor dem Entstehen eines bestimmten Körpers da, denn sie bildet und gestaltet ihn; daraus ergibt sich, daß der Ursprung der Begierde nicht in der Natur, sondern im lebenden Körper zu suchen ist: wenn er in bestimmter Weise affiziert wird und Schmerz erleidet, so strebt er nach dem Gegenteil von dem, was er leidet, nach Lust infolge der Mühsal und nach Erfüllung infolge des Mangels; die Natur muß wie eine Mutter die Wünsche des Körpers richtig erraten und versuchen, sie zu leiten und sich gemäß

zu machen; indem sie die Mittel zur Befriedigung sucht, teilt sie durch die Untersuchung selbst das Verlangen des Körpers und setzt sich dieselben Ziele wie er. Man könnte also sagen: das Begehren aus sich selbst ist das Vorbegehren, die Natur als Mutter begehrt infolge eines andern und um eines andern willen, die Seele befriedigt entweder das Begehren oder verweigert die Befriedigung.

21. Einen weiteren Beweis dafür, daß im Körper der Ursprung der Begierde liegt, liefert die Beobachtung der verschiedenen Altersstufen: denn die Begierden sind verschieden, je nachdem der Mensch ein Knabe, Jüngling oder Mann ist, und je nachdem sein Organismus gesund oder krank ist; das begehrende Prinzip bleibt immer dasselbe, aber die Veränderung des Organismus ruft auch Veränderungen der Begierden hervor. Die Gesamt-Begierde wird nicht überall durch jede einzelne Regung miterweckt, obgleich sie bis zuletzt andauert. Oft will auch, bevor die Überlegung der Seele stattgefunden hat, die Begierde, welche sich auf etwas Bestimmtes, etwa Essen und Trinken richtet, doch nicht befriedigt werden, woraus hervorgeht, wieviel dem lebenden Körper angehört, und daß die Natur sich selbst nicht mit ihm verknüpft; oft will sie auch selbst Begierden des Körpers nicht befriedigen, weil sie ihr nicht natürlich erscheinen, denn sie hat doch wohl darüber zu entscheiden, was naturwidrig und naturgemäß ist. Sagt man aber mit Rücksicht auf das frühere, der Körper in seinen verschiedenen Zuständen rufe die verschiedenen Begierden hervor, so ist damit nicht erklärt, wie die verschiedenen körperlichen Zustände auf das Begehrungsvermögen verschiedener Begierden einwirken können, da es selbst ja nicht befriedigt wird. Denn nicht das Begehrungsvermögen, sondern der Organismus erhält Nahrung oder Wärme oder Feuchtigkeit, Bewegung, Entleerung oder Anfüllung.*)

*) Kapitel 22 handelt von der vegetativen Kraft der Pflanzen und der Erde; wir lassen es daher unübersetzt.

23. Die Wahrnehmung sinnlicher Gegenstände ist für die Seele oder das lebende Wesen ein Aufnehmen, indem die Seele die den Körpern anhaftende Qualität erfaßt, und die Formen derselben in sich ausgestaltet. Die Seele muß nun die sinnlichen Dinge entweder für sich allein aufnehmen oder in Verbindung mit dem Körper. Wenn die Seele für sich allein ist, wie sollte dann das Aufnehmen vor sich gehen? Denn an und für sich wird sie nur das erfassen, was in ihr ist, und das ist nur ein geistiges Innewerden; soll sie etwas anderes, als sie selbst ist, erfassen, so muß sie diesem Objekt ähnlich geworden sein oder mit etwas verbunden sein, das seinerseits dem Gegenstand ähnlich geworden ist. Daß sie nun ähnlich werde, wenn sie für sich allein bleibt, ist nicht möglich. Denn wie könnte ein Punkt einer Linie ähnlich werden? Deckt sich doch auch die intelligible Linie nicht mit der sinnlich wahrnehmbaren noch das intelligible Feuer oder der intelligible Mensch mit dem sinnlich wahrnehmbaren Feuer oder Menschen. Die Natur selbst, welche den Menschen hervorbringt, ist nicht identisch mit dem fertigen Menschen. Die Seele, wenn sie für sich bleibt, wird schließlich, selbst wenn sie imstande ist, sich den sinnlich wahrnehmbaren Dingen zuzuwenden, bei der Anschauung des Geistigen stehen bleiben, ohne daß sie ein Mittel hat, die ihr entflohenen sinnlich wahrnehmbaren Dinge zu erfassen. Selbst ein sichtbarer Gegenstand, wenn ihn die Seele von ferne schaut, endigt, da die Form in sie eintritt und gewissermaßen etwas Unteilbares ist, in der zugrunde liegenden Farbe und Gestalt, deren Größe ihr Schauen bestimmt. Es genügt also nicht, daß die Seele und der äußere Gegenstand vorhanden sind, damit eine sinnliche Wahrnehmung zustande kommt, denn sonst würde nichts affiziert werden; was affiziert werden soll, muß vielmehr ein Drittes sein, nämlich das, welches die sinnliche Form in sich aufnimmt. Dieses Dritte muß denselben Einwirkungen wie die äußeren Gegenstände unterworfen sein und von demselben Stoff wie sie sein; andererseits ist es

nötig, daß die Empfindung dieses Dritten von einem andern Prinzip erkannt werde, und das leidende Organ muß derart sein, daß es etwas von dem Gegenstande bewahrt, welcher das Leiden hervorbringt; es muß daher ein Mittelding sein zwischen dem Gegenstand, der das Leiden hervorbringt und der Seele, zwischen Sinnlichem und Geistigem, das Mittlere zwischen zwei Extremen, von der einen Seite aufnehmend, von der andern ankündigend, geeignet jedem von beiden ähnlich zu werden. Da es das Organ einer Erkenntnis ist, darf es aber weder mit dem erkennenden Subjekt noch dem zu erkennenden Gegenstand identisch sein, wohl aber geeignet, einem jeden von beiden ähnlich zu werden, dem äußeren Objekt dadurch, daß es affiziert wird, dem inneren Subjekt dadurch, daß seine Affektion eine Form sein muß. Somit kommen die sinnlichen Wahrnehmungen, genau genommen, durch körperliche Organe zustande. Das stimmt auch mit der Behauptung überein, daß die vom Körper gänzlich isolierte Seele keinen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand erfassen kann. Das Organ ist entweder der ganze Körper wie beim Tastgefühl oder ein zu einer besonderen Funktion bestimmter Teil, wie beim Sehen. Auch die künstlich gefertigten Instrumente sind, wie man leicht sehen kann, ein Mittelding zwischen dem wahrnehmbaren Subjekt und dem wahrgenommenen Gegenstand, sie zeigen dem wahrnehmenden Subjekt die eigentümliche Beschaffenheit der Gegenstände an. Der Maßstab, der sich an die Idee des Geraden in der Seele wie an die Eigenschaft des Geraden im Holz anpaßt, verleiht durch seine Mittelstellung dem Künstler die Möglichkeit, den zu bildenden Gegenstand zu beurteilen. Eine unmittelbare Berührung des Organs mit dem wahrzunehmenden Gegenstand zum Zweck der sinnlichen Wahrnehmung scheint zwar notwendig zu sein, doch kann die sinnliche Wahrnehmung auch aus der Ferne vermöge der Kraft des vorhandenen Organs stattfinden: das ist z. B. der Fall, wenn das von uns entfernte Feuer auf unsern Körper wirkt, ohne daß der da-

zwischenliegende Raum affiziert wird, oder wenn sich zwischen dem Auge und der gesehenen Farbe ein Zwischenraum befindet. Die sinnliche Wahrnehmung ist also jedenfalls Sache der Seele im Körper und durch den Körper.

24. Es fragt sich weiter, ob die Sinne dem Menschen lediglich um des Nutzens willen verliehen sind. Wenn die Seele wirklich in ihrer Isolierung keine Wahrnehmung machen kann, sondern nur in ihrer Verbindung mit dem Körper, so sind wohl die Sinne um des Körpers willen, aus dem sie ja auch entspringen, und um der Gemeinschaft mit dem Körper willen verliehen, und zwar infolge einer Notwendigkeit: jeder vom Körper empfundene Eindruck gelangt bei gehöriger Größe bis zur Seele, es ist aber auch Vorkehrung getroffen, daß wir, bevor noch der Eindruck zu stark wird, uns vor der bewirkenden Ursache hüten, so daß wir uns auch vor einer verderblichen Wirkung oder auch nur einer zu großen Annäherung an einen schädlichen Gegenstand in acht nehmen. Ist dies also der Fall, dann sind die Sinne doch wohl um des Nutzens willen da, wenn sie aber auch der Erkenntnis dienen, so sind sie für den vorhanden, der die Erkenntnis nicht besitzt, sondern leider unwissend ist, oder für den Vergeßlichen, damit er sich erinnere, nicht aber für den, der weder der Erkenntnis bedarf noch vergeßlich ist.*)

28. Wir wollen nunmehr untersuchen, ob man in gleicher Weise, wie man den Ursprung der Affekte aus dem zum lebendigen Organismus gestalteten Körper ableiten konnte, auch den Ursprung des Zorns oder den Zorn überhaupt aus derselben Quelle oder aus einem Teil des Körpers ableiten kann, etwa aus dem in einem bestimmten Zustand befindlichen Herzen oder aus der Galle; oder ist der Zorn verschieden von dem Prinzip, welcher dem Körper die Spur der Seele verleiht, und rührt er als eine für sich bestehende

*) Der Schluß dieses Kapitels sowie die drei folgenden Kapitel handeln wieder von der Seele des Alls, der Erde und Pflanzen, wir lassen sie daher unübersetzt.

Kraft nicht mehr von einer andern zornartigen oder sensitiven Kraft her? Die vegetative Kraft, welche im ganzen Körper gegenwärtig ist, verleiht ihm eine Spur der Seele; das Schmerzempfinden, ebenso wie die Lust und die Begierde nach Erfüllung ist im ganzen Körper, von der Begierde nach Liebesgenuß sprachen wir noch nicht, sie hat in den Organen ihren Sitz, welche zu ihrer Befriedigung dienen. Der Ursprung der Begierde ist die Gegend um die Leber herum, die vegetative Kraft, welche dem Körper die Spur der Seele verleiht, ist dort am wirksamsten, denn dort nimmt die Tätigkeit ihren Anfang. Doch was den Zorn betrifft, so fragt es sich, worin sein Wesen besteht, welche Seelenkraft ihn bildet, ob von ihm selbst eine Spur in das Herz gelangt, ob es eine andere Kraft ist, welche die Bewegung in das lebende Wesen hineinleitet, oder ob endlich im Herzen nicht die Spur des Zornes, sondern der Zorn selbst seinen Sitz hat. Zunächst handelt es sich um das Wesen des Zorns. Wir sind nicht nur über das, was unser eigener Körper leidet, erzürnt, sondern ebenso auch über das, was etwa einer unserer Freunde leidet, überhaupt über alles gesetz- und sittenwidrige Tun. Der Zorn schließt also auch ein Wahrnehmen und Verstehen ein. Daraus kann man den Schluß ziehen, daß der Zorn seinen Ursprung nicht in der vegetativen Kraft, sondern in etwas anderem hat. Es gibt in der Tat gewisse körperliche Zustände, welche Geneigtheit zum Zürnen hervorrufen, wie man das bei den heißblütigen und gallsüchtigen Menschen bemerken kann, während die sogenannten kaltblütigen und sanftmütigen Menschen weniger leicht zum Zorn geneigt sind. Auch die Tiere hegen entsprechend der Zusammensetzung aller dieser Körperbestandteile Zorn gegen die Dinge, welche sie bedrohen. Alle diese Tatsachen führen darauf, den Zorn aus der Beschaffenheit des Körpers und aus dem, was den Bestand des Organismus zusammenhält, abzuleiten. Und wenn dieselben Menschen in kranken Tagen leichter zu erzürnen sind als in gesunden, hungrig schneller, als wenn

sie satt sind, so beweisen sie dadurch, daß der Zorn auf den Organismus des lebenden Körpers zu beziehen ist, und daß Leber und Blut gleichsam die beseelten Kräfte sind, welche ihn hervorrufen; sowie also der Organismus eine Einwirkung erfährt, wird sofort das Blut und die Galle erregt; dadurch werden Empfindungen erweckt, welche ihrerseits wieder Vorstellungen hervorrufen; diese geben der Seele Kunde vom Zustand des Organismus und befähigen sie, bis zu der Ursache, welche den Schmerz bewirkt, vorzudringen. Ja selbst die vernünftige Seele, welche angesichts eines Unrechts ruhige Überlegung bewahrt und nicht geneigt ist, auf die Affektionen des Körpers einzugehen, macht sich der Zorn, in dessen Natur es liegt, den Feind, wenn er sich zeigt, zu bekämpfen, zum Bundesgenossen. Somit gibt es einen doppelten Ausgangspunkt des Zorns: einmal hebt er an ohne Vernunft und zieht das Denken mittels der Vorstellung in sein Bereich, das andere Mal hebt er an im Denken und hört auf mit dem Vermögen zum Zorn. In beiden Fällen geht er aus von der vegetativen und erzeugenden Kraft, welche den Körper zur Aufnahme angenehmer und unangenehmer Eindrücke fähig macht; dadurch, daß sie dem Organismus die Galle verliehen hat und eine Spur der Seele, hat sie ihm die Fähigkeit gegeben, sich in Gegenwart schädlicher Dinge zu erregen und die Dinge, die ihn verletzen wollen, wieder zu verletzen und sich ihnen gleichsam ähnlich zu machen. Daß der Zorn von gleichem Wesen ist wie die Begierde, geht auch daraus hervor, daß Menschen, welche weniger nach körperlichen Genüssen streben, und überhaupt den Körper verachten, weniger leicht zum Zorn und zu unvernünftigen Affekten bewegt werden. Auch die Bäume besitzen den Zorn nicht, obwohl sie doch die vegetative Kraft haben, denn in ihnen ist auch kein Blut und keine Galle. Wäre ihnen diese zuteil geworden, aber ohne Empfindung, so gäbe es bei ihnen nur ein hitziges Aufbrausen und gleichsam ein unwirsches Wesen, besäßen sie aber auch Empfindung, dann gäbe es

in ihnen ein Anstürmen zur Abwehr gegen einen verletzenden Angriff.*)

29. Warum hat der Körper, wenn er einem erwärmten, wiewohl nicht erleuchteten Gegenstand gleicht, nichts Lebenskräftiges mehr, sobald die vernünftige Seele ihn verlassen hat? Er bewahrt wohl auf kurze Zeit noch ein wenig Leben, aber er stirbt bald ab, wie auch erwärmte Gegenstände nach und nach erkalten, wenn man sie dem Feuer entrückt. Daß der Körper auch nach dem Tod noch eine Spur von Leben behält, geht daraus hervor, daß die Haare toter Körper noch wachsen, die Nägel länger werden, und daß manche Tiere, wenn man sie zerschneidet, sich noch eine Zeitlang bewegen. Wenn übrigens auch das vegetative Leben zugleich mit der vernünftigen Seele entweicht, so folgt daraus noch nicht, daß es nicht von ihr verschieden ist. Wenn die Sonne untergegangen ist, verschwindet damit nicht nur das unmittelbar und ununterbrochen mit ihr zusammenhängende und von ihr abhängende Licht, sondern auch das Licht, welches sie den Gegenständen verleiht, und das an ihnen gesehen wird und von jenem verschieden ist. Es ist die Frage, ob es nur zugleich mit ihr verschwindet, oder ob es überhaupt vernichtet wird. Diese Fragen kann man stellen für das Licht, aber auch für das Leben, das sich in einem Körper findet, und das wir ja als dem Körper eigentümlich betrachten. Zweifellos bleibt in den erleuchteten Gegenständen nichts vom Licht übrig; aber es fragt sich, ob das Licht wieder zu seiner Quelle zurückkehrt, oder ob es überhaupt aufhört zu sein. Wie könnte es aufhören zu sein, wenn es früher doch einmal etwas war? Allein was war es? Daß die Farbe an den Körpern selbst, von denen das Licht ausgeht, haftet, und wenn diese Körper vergänglich sind, mit ihnen zugrunde geht, ist klar; niemand fragt, was aus der Farbe eines erloschenen Feuers geworden ist, ebensowenig wie man nach

*) Der Schluß des Kapitels enthält nichts wesentlich Neues, kann also wegbleiben.

dem Verbleiben der Gestalt desselben fragt. Indessen die Gestalt ist ein gewisser Zustand, wie etwa das Schließen oder Öffnen der Hand; mit der Farbe verhält es sich aber nicht so, sondern wie mit der Süßigkeit. Der süße und wohlduftende Körper kann zugrunde gehen, ohne daß die Süßigkeit oder der Wohlgeruch verschwindet; der Wohlgeruch kann sich in einen andern Körper hineinziehen, braucht aber darum noch nicht wahrnehmbar zu sein, wenn nämlich der aufnehmende Körper nicht derart ist, daß er die an ihm haftende Qualität der sinnlichen Wahrnehmung übermittelt. Könnte also nicht auch das Licht auf diese Weise nach der Vernichtung des beleuchtenden Körpers noch bleiben, indem es nur aufhörte, reflektiert zu werden? Es müßte denn jemand sagen, man sehe nur geistig, und die Qualitäten hafteten an keinem Subjekt. Doch damit würden wir behaupten, es gebe unvergängliche Qualitäten, sie entständen nicht in der Konstitution der Körper, und die Farben seien nicht hervorgebracht durch die im Samen eingeschlossenen Begriffe, sie würden vielmehr nur die vorhandenen miteinander vereinigen oder auch wohl hervorbringen, bedienten sich aber dazu der in der Luft vorhandenen Farben, welche davon erfüllt sei; aber auch in der Luft seien sie nicht von derselben Art, wie sie uns nach der Verbindung mit den Körpern erscheinen. Doch mag die Frage hier auf sich beruhen.

Wenn aber das Licht, solange die Körper bleiben, an sie geknüpft und nicht von ihnen getrennt ist, warum soll es sich dann mit der Wandlung der Körper nicht auch selbst wandeln, sowohl das in unmittelbare Nähe als auch das in weitere Entfernung ausgestrahlte, selbst wenn es beim Verschwinden nicht gesehen wird, wie man es auch beim Herannahen nicht erblickte? Es fragt sich, ob in der Seele immer eines auf das andere in ununterbrochener Kette folgt, oder ob ein jedes für sich ist und getrennt von dem vor ihm Liegenden und für sich beharren kann, oder ob endlich überhaupt kein Teil der Seele von den andern losgetrennt sein kann, sondern

alle Seelen eine einzige bilden und doch zugleich viele sind; jedoch diese Frage ist an anderer Stelle zu erörtern. Was ist aber die Spur der Seele, welche bereits dem Körper zu eigen geworden ist? Ist sie Seele, so wird sie der Vernunft der Seele folgen, da sie ja vom Wesen der Seele nicht getrennt ist; ist sie aber gewissermaßen das Leben des Körpers, so entsteht dabei dieselbe Schwierigkeit wie bei der Untersuchung über die Farbe; wenn übrigens das Leben ohne Seele sein kann, so ist zu untersuchen, ob es vielleicht doch nur ermöglicht wird durch die Nähe der Seele, welche auf den Körper einwirkt.*)

*) Die Kapitel 30 ff. bis zum Schluß des Buches handeln von der Gebetserhörung der Gestirne und von der Magie, haben also für uns keine Bedeutung mehr.

ÜBER DIE SEELE. III[1])

IV. Enneade, Buch 5



Da wir die Frage aufgeschoben haben, ob es möglich sei, zu sehen ohne ein Medium wie das der Luft oder eines andern sogenannten durchsichtigen Körpers, so wollen wir sie jetzt behandeln. Wir haben schon gesagt, daß das Sehen und die sinnliche Wahrnehmung überhaupt nur mittels eines Körpers zustande kommt, denn ohne Körper befindet sich die Seele gänzlich im Bereich des Geistigen. Da die sinnliche Wahrnehmung nur ein Auffassen sinnlicher Dinge ist, so muß die Seele, die gewissermaßen durch die vorhandenen Ähnlichkeiten mit dem Sinnlichen verknüpft wurde, eine Gemeinschaft des Erkennens und der Affektion mit ihm eingehen; darum kommt auch die Erkenntnis der Körper durch körperliche Organe zustande. Mit Hilfe dieser Organe, welche gleichsam mit der Seele verwachsen sind oder doch eng mit ihr zusammenhängen, schreitet sie gleichsam bis zur Einheit mit dem Sinnlichen fort, wodurch zwischen ihr und den sinnlichen Dingen eine Gemeinsamkeit der Affektion hergestellt wird. Wenn nun ein gewisses Auf- und Anfassen des erkannten Objektes stattfinden muß, so braucht man hinsichtlich der Dinge, die durch den Tastsinn erkannt werden, nicht weiter nachzuforschen, wohl aber wegen des Gesichts; ob auch wegen des Gehörs, davon später; zunächst fragt es sich, ob zum Zustandekommen des Sehens zwischen dem Auge und der Farbe ein Medium vorhanden sein muß. Ist ein solches vorhanden, so ist es nur aus Zufall da, trägt aber an sich nichts zum Sehen bei[2]). Wenn die festen wie die erdigen Körper das Sehen hindern, und wir desto besser sehen, je dünner die dazwischen liegenden Körper sind, so könnte man sagen, sie tragen mit zum Sehen bei oder sind wenigstens, wenn sie nicht mit beitragen,

kein Hindernis. Jedoch angenommen, das Medium würde zuerst die Affektion aufnehmen und gleichsam durch sie geformt werden, so würde diese Affektion, wenn sie an dem Medium nicht stattgefunden hätte, auch nicht zu uns gelangen. Es scheint indessen nicht notwendig, daß das Medium affiziert wird, da doch das Auge schon affiziert ist, dessen Natur ja gerade darin besteht, vom Lichte affiziert zu werden; jedenfalls wird das Medium, wenn es überhaupt affiziert wird, anders als das Auge affiziert. Es leidet doch auch eine Angelrute zwischen der Hand und einem gefangenen Zitterrochen eine andere Einwirkung wie die Hand, und doch würde die Hand überhaupt keine Einwirkung erleiden, wenn die Angelrute nicht dazwischen wäre. Es läßt sich jedoch hierüber streiten: denn wenn der Fischer in das Netz hineingeriete, so würde auch er das Zucken des Fisches empfinden. Diese Frage hängt übrigens mit den sogenannten sympathischen Affektionen zusammen. Wenn ein bestimmter Gegenstand von einem andern seiner Natur nach in sympathischer Weise eine Einwirkung erleidet, dadurch, daß beide miteinander Ähnlichkeit besitzen, so wird das Unähnliche, was zwischen beiden liegt, nicht oder doch nicht in derselben Weise affiziert. Ist dies aber so, so wird ein Organ, dessen Natur es ist, affiziert zu werden, vielmehr dann affiziert, wenn kein Medium vorhanden ist, wäre das Medium auch von der Art, daß es selbst affiziert werden könnte.

2. Kommt also das Sehen in der Weise zustande[3]), daß das Licht des Auges sich verbindet mit dem dazwischen liegenden Licht bis hin zum wahrnehmbaren Objekt, so ist dieses Dazwischenliegende das Licht selbst, und diese Ansicht verlangt allerdings ein Medium. Wenn aber der als Substrat des Lichtes beleuchtete Körper eine Veränderung bewirkt, warum soll dann diese Veränderung nicht sofort bis zum Auge gelangen, ohne ein Medium? Denn in diesem Fall wird doch das vor den Augen liegende Medium selbst verändert. Auch wer[4]) annimmt, das Sehen komme zustande

gleichsam durch ein Ausströmen des Lichtes vom Auge, hat kein Recht zur Annahme eines Mediums, er müßte denn fürchten, der Sehstrahl zerfließe in nichts, aber dieser Strahl ist lichtartig, und das Licht pflanzt sich geradlinig fort. Auch wer als Grund des Sehens die Resistenz oder Refraktion des Lichtstrahls annimmt, bedarf durchaus keines Mediums [5]. Die Vertreter der Theorie von den Abbildern [6], die sich durch einen leeren Raum hindurchbewegen sollen, fordern gerade einen leeren Raum für den ungehinderten Durchgang dieser Bilder, widerstreiten also unserer Ansicht nicht, da die Zurückweisung eines Mediums ja erst recht jedes Hindernis beseitigt. Wer das Sehen durch eine Art Sympathie [7] zustande kommen läßt, muß einen geringeren Grad des Sehens annehmen, wenn ein Medium vorhanden ist, denn dieses beeinträchtigt, hindert und schwächt die Sympathie, ja es macht sie gänzlich wirkungslos, selbst wenn es verwandt ist und in derselben Weise affiziert wird. Denn wenn ein Körper von solider Masse, an das Feuer gebracht, auch verbrennt, so werden doch seine inneren Teile weniger darunter leiden, weil sie durch die äußeren geschützt sind. Wenn aber die Teile eines und desselben Organismus sich gegenseitig in Mitleidenschaft ziehen, werden sie weniger affiziert werden, weil etwas dazwischen liegt? Allerdings, das Maß der Einwirkung wird der Natur des Dazwischenliegenden entsprechen, indem dieses das Übermaß verhindert, es müßte denn etwa das, was von Teil zu Teil mitgeteilt wird, derart sein, daß überhaupt das Medium nicht affiziert wird. Wenn aber das Weltall deswegen, weil es ein Organismus ist, lauter sympathische Teile besitzt, und wir affiziert werden, weil wir in diesem Organismus enthalten sind und Teile davon bilden, wie muß da nicht ein Zusammenhang bestehen, damit wir ferne Gegenstände sinnlich wahrnehmen können? Es muß ein solcher Zusammenhang bestehen, und es muß Mittelglieder geben, weil der Organismus in sich zusammenhängen muß, aber die Affektion gehört nur zufällig zum Zusammenhängenden; widrigenfalls müßte man

zugeben, daß ein jedes von jedem affiziert wird. Wenn aber das eine von diesem in einer bestimmten Weise affiziert wird, aber das andere von einem andern nicht in derselben Weise, so bedarf es nicht überall eines Mediums. Fordert man ein solches für das Sehen, so muß man auch den Grund dafür angeben; denn nicht jeder Körper, der durch die Luft hindurchgeht, affiziert sie, sondern manche durchschneiden sie bloß; wenn z. B. ein Stein herabfällt, so besteht das Verhalten der Luft nur darin, daß sie ihn nicht aufhält; denn daß er durch den Druck der ihn umgebenden Luft fällt, ist nicht anzunehmen, da es in seiner Natur liegt, zu fallen, denn sonst würde auch das Feuer durch den von unten wirkenden Gegendruck der Luft in die Höhe steigen, eine törichte Annahme, da das Feuer durch seine eigene schnelle Bewegung den Widerstand der Luft überholt. Wollte man sagen, durch die Schnelligkeit werde auch das Drängen der umgebenden Luft beschleunigt, so würde die Bewegung eine zufällige sein und nicht von unten nach oben gehen. Wachsen doch auch die Bäume nach oben, ohne einen Stoß zu erhalten; und wir selbst durchschneiden durch unsere Bewegung die Luft und werden nicht etwa von der Luft vorwärts geschoben; nachfolgend vielmehr füllt sie nur den von uns gelassenen leeren Raum aus. Wenn nun die Luft sich durch derartige Körper teilen läßt, ohne von ihnen affiziert zu werden, warum soll sie dann nicht auch die Bilder der Dinge uns zu Gesicht kommen lassen, ohne geteilt zu werden? Wenn diese Bilder nicht wie durch eine Strömung zu uns gelangen, welche Notwendigkeit besteht dann, daß die Luft affiziert werde, und daß wir erst infolge der Affektion, welche sie erlitten hat, affiziert werden? Denn wenn die sinnliche Wahrnehmung erst dadurch, daß die Luft erst vorher affiziert worden war, in uns zustande käme, so würden wir den gesehenen Gegenstand nicht durch seinen eigenen Anblick sehen, sondern durch ein anderes, das sich in unserer Nähe befände, wie das bei der Wärme der Fall ist. Denn dabei scheint nicht

das entfernte Feuer, sondern die erwärmte neben uns befindliche Luft das Gefühl der Wärme in uns hervorzubringen. Denn das Gefühl der Wärme setzt Berührung voraus, was beim Sehen nicht der Fall ist; das Gesehenwerden eines Gegenstandes jedoch entsteht nicht dadurch, daß der Gegenstand an das Auge herangebracht wird, sondern dadurch, daß das, was zwischen dem Gegenstand und dem Auge liegt, erleuchtet wird, denn die Luft an sich ist etwas Dunkles; wäre sie nicht dunkel, so würde sie nicht des Lichtes bedürfen, denn zum Zustandekommen des Sehens muß das Dunkel, welches ein Hindernis für das Sehen bildet, vom Lichte bewältigt werden. So wird dann wohl auch ein auf das Auge gelegter Gegenstand deshalb nicht gesehen, weil er den Schatten der Luft und seinen eigenen mitbringt.

3. Der stärkste Beweis dafür, daß das Auge die Formen der Dinge nicht durch die von ihnen affizierte und uns überlieferte Luft sieht, ist der Umstand, daß man bei dunkler Nacht das Feuer, die Sterne und ihre Gestalten sieht. Denn niemand wird behaupten wollen, die der dunkeln Luft eingeprägten Formen gelangten so bis zum Auge; es würde ja keine Finsternis sein, wenn das Feuer seine eigene Form hinausleuchten ließe. Und nun wird doch oft bei dieser Finsternis, wenn sich die Sterne verborgen haben und kein Lichtschimmer von ihnen ausgeht, das Feuer von den Warten und Leuchttürmen erblickt. Wenn man auch da im Widerspruch mit dem Augenschein behaupten wollte, das Feuer durchdringe die Luft, dann müßte man mit dem Auge auch das Dunkel in der Luft erfassen, nicht nur jenes entfernte Feuer, welches deutlich hervortritt. Wenn man aber trotz der dazwischen liegenden Dunkelheit etwas sehen kann, so sieht man doch noch viel besser, wenn zwischen dem Auge und dem leuchtenden Gegenstand nichts dazwischen liegt. An jenem Einwurf, daß man ohne irgend ein Medium unmöglich etwas sehen kann, könnte man festhalten, nicht weil ein Medium fehlt, sondern weil die Sympathie des gesamten

Organismus mit den Teilen und die der Teile untereinander, welche eben durch die Einheit besteht, aufgehoben wird. Es scheint nämlich auch die Empfindung und sinnliche Wahrnehmung irgendwie vorauszusetzen, daß das Weltall ein mit sich selbst sympathischer Organismus ist; wie könnte sonst ein Ding an der Kraft und Wirkung des andern und besonders an der eines weit entfernten teilnehmen[8])? Es wäre also zu untersuchen: wenn es eine andere Welt gäbe und einen andern Organismus, welcher mit unserer Welt in keiner Beziehung stände, und wenn es auf dem Rücken unseres Himmels ein Sehorgan gäbe, würde dann wohl unsere Welt jene andere aus angemessener Entfernung erblicken, oder wären beide Welten gar nicht füreinander da? Doch davon später (§ 8). Jetzt wollen wir noch einen andern Beweis dafür anführen, daß das Sehen nicht durch eine Affektion des Mediums zwischen dem Auge und dem gesehenen Gegenstand zustande kommt. Würde nämlich die Luft affiziert werden, so müßte sie doch wohl wie ein Körper affiziert werden, d. h. es müßte ein Eindruck entstehen, wie etwa im Wachs. Ein Teil des sichtbaren Objektes müßte also in einem bestimmten Teil der Luft abgeformt werden; und der beim Sehen aufgefaßte Teil der Luft könnte immer nur so groß sein wie der Teil des sichtbaren Objektes selbst, der von der Pupille aufgenommen werden könnte. Nun sieht man aber doch das sichtbare Objekt ganz; und alle, die sich in der Luft befinden, sehen ihn in gleicher Weise, sei es von vorne oder von der Seite, sei es, daß sie neben oder hintereinander stehen, vorausgesetzt nur, daß nicht einer dem andern gänzlich im Wege steht; daraus geht hervor, daß jeder Teil der Luft gleichsam den sichtbaren Gegenstand ganz enthält; das kann aber nicht nach Art einer körperlichen Affektion geschehen, sondern nach höheren Gesetzen, welche der Seele und einem einheitlichen mit sich sympathischen Organismus eigen sind.

4. In welcher Beziehung steht nun aber das mit dem Auge zusammenhängende Licht zu dem um das Auge herum und bis

zu dem sinnlichen Gegenstand hin befindlichen? Es bedarf der Luft als eines Mediums nicht, man müßte denn annehmen, ohne Luft gäbe es kein Licht; so aber liegt sie nur zufällig dazwischen. Was das Licht selbst betrifft, so ist es ein Medium, welches nicht affiziert wird, denn einer Affektion des Mediums bedarf es ja nach dieser Ansicht überhaupt nicht, sondern nur eines Mediums; und wenn das Licht kein Körper ist, so bedarf es auch keines körperlichen Mediums. Man wird vielleicht einwenden, daß zum Sehen schlechthin zwar kein fremdes und dazwischen liegendes Licht nötig ist, wohl aber zum Sehen in die Ferne. Ob nun das Licht ohne die Luft entstehen kann, soll später untersucht werden (§ 6); jetzt wollen wir jene Frage behandeln (ob nämlich ein Lichtmedium wirklich zum Sehen nötig ist). Wenn das äußere mit dem Auge zusammenhängende Licht beseelt wird, und sich die Seele mit ihm ausbreitet und ihm dann wirklich so innewohnt, wie sie auch dem inneren Licht innewohnt, so bedarf es zum Erfassen des sichtbaren Gegenstands keines dazwischen liegenden Lichtes, das Sehen gleicht dann einem Berühren und Ergreifen; die im Lichte vorhandene Sehkraft vollzieht dann die Auffassung, ohne daß das Medium affiziert wird, sondern indem sich die Sehkraft gleichsam zum Gegenstand hinbegibt. Dabei fragt es sich, ob sie dorthin gehen muß, weil wir vom Gegenstand durch einen Zwischenraum getrennt sind, oder weil sich in diesem Zwischenraum ein Körper befindet. Geschieht es nur aus letzterem Grunde, so wird das Sehen auch dann stattfinden, wenn das Hindernis hinweggeräumt ist; geschähe es aus dem ersten Grunde, so müßte man annehmen, daß die Natur des sichtbaren Gegenstands träge und gänzlich unwirksam ist, doch das ist unmöglich. Denn die Berührung sagt etwas aus und erfaßt den sichtbaren Gegenstand nicht nur deswegen, weil er nahe ist, sondern, von ihm affiziert, gibt sie uns auch Kunde von den unterscheidenden Merkmalen des berührbaren Gegenstands, und sie würde sogar das Entfernte erfassen, wenn nicht

Trennendes dazwischen wäre. Denn ein Feuer wirkt gleichzeitig auf uns und die Luft, die sich zwischen uns und dem Feuer befindet, und wir brauchen nicht erst zu warten, bis jene erwärmt ist. Ein fester Körper wird gewiß in höherem Grade erwärmt als die Luft, also vielmehr durch sie hindurch denn von ihr. Wenn nun der sichtbare Gegenstand die Kraft zu wirken besitzt und das Organ die Fähigkeit zu empfinden, und zwar auf jede Weise, warum ist dann zum Sehen ein Medium nötig, durch welches die Kraft wirken soll? Das hieße ja eines Hindernisses bedürfen. Wenn das Licht der Sonne herannaht, beleuchtet es nicht zuerst die Luft und dann erst uns selbst, sondern zugleich beide; ja oft sehen wir bereits, bevor es unserem Auge nahe gekommen ist, wenn das Licht sich gar nicht bei uns, sondern anderswo befindet; wir sehen also, ohne daß die Luft affiziert wurde, indem etwas nicht Affiziertes dazwischen liegt und das Licht sich noch nicht mit unserem Auge vereinigt hat. Auch die Tatsache, daß man des Nachts die Sterne oder überhaupt Feuer sieht, läßt sich schwerlich durch die Hypothese genügend erklären, wonach die Luft eine Affektion erhält. Nimmt man aber an, die Seele bleibe in sich selbst und bedürfe des Lichtes im Auge wie eines Stabes, um zu dem Gegenstand zu gelangen, dann müßte die Berührung gewaltsam und infolge des Widerstands des Lichtes geschehen, und der wahrnehmbare Gegenstand selbst, sofern er Farbe ist, müßte Widerstand leisten; denn nur auf diese Weise kommen Berührungen durch ein Medium zustande. Auch mußte sich das Licht dem Gegenstand schon früher einmal genähert haben, ohne daß damals ein Medium vorhanden war; denn nur deshalb bewirkt die Berührung durch ein Medium später die Erkenntnis, weil wir uns bei demselben an ein früheres unmittelbares Berühren erinnern oder aus gewissen Anhaltspunkten auf das schließen, was wir früher einmal wahrgenommen haben. Jedoch so verhält es sich beim Sehen nicht. Nimmt man endlich an, das dem sinnlichen Gegenstand anhaftende Licht müsse affiziert werden

und teile dann diese Affektion fort und fort bis zum Auge hin mit, so ist das im Grunde genommen dieselbe Hypothese wie die, wonach das Medium vom sinnlichen Gegenstand zuvor verändert werden soll, eine Ansicht, gegen die wir schon an anderer Stelle unsere Bedenken vorgebracht haben.

5. Muß man aber hinsichtlich des Gehörs nicht zugeben, daß eine Luftschicht die erste Bewegung empfängt und darauf die daneben liegende, so daß die Luft bis zum Gehör hin von dem Gegenstand, der den Laut verursacht, in derselben Weise affiziert wird, und daß so der Ton zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt? Oder ist auch hier das Medium nur zufällig, weil es nämlich gerade dazwischen liegt, affiziert worden, und gelangt die sinnliche Wahrnehmung auch nach Hinwegnahme des Mediums zu uns, wenn der Laut nur einmal erschallt, etwa durch das Zusammenschlagen zweier Körper? Es bedarf allerdings einer zuerst in Bewegung gesetzten Luft, und das Medium spielt hier eine andere Rolle; es scheint hier wirklich die Luft die beherrschende Ursache des Tones zu sein; denn durch das Zusammenprallen zweier Körper wäre von Anfang an kein Ton entstanden, wenn ihn nicht eine Luftschicht, getroffen durch den schnellen Zusammenstoß, der Reihe nach an die folgende Luftschicht bis hin zum Gehör weitergegeben hätte. Jedoch wenn die Luft den Schall beherrscht, und er durch ihre Bewegung entsteht, wonach lassen sich dann die Unterschiede der Stimmen und Töne bestimmen? Denn das Erz tönt anders, wenn es an Erz, als wenn es an etwas anderes angeschlagen wird; und doch ist nur eine Luft und nur ein Schlag, den sie empfängt, und die Unterschiede zwischen den Tönen bestehen doch nicht bloß in der größeren oder geringeren Stärke. Hält man aber daran fest, daß der Schall durch ein Anschlagen an die Luft entsteht, so muß man bedenken, daß die Ursache des Schalls nicht die Luft in ihrer Eigenschaft als Luft ist. Denn sie tönt, insofern sie einem festen Körper gleicht, indem sie (einen Augenblick) wie ein fester Körper verharrt, bevor sie sich

verfließend ausdehnt. Es genügen also (zum Zustandekommen des Schalls) zusammenprallende Gegenstände, und dieser Zusammenprall ist der Schall, der zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt. Das beweisen auch die Laute im Inneren von Tieren, welche nicht in der Luft, sondern dadurch entstehen, daß ein Teil mit einem andern zusammenschlägt, oder wenn man Knochen, die einander entgegenstehen, biegt und zersägt, wobei doch keine Luft dazwischen ist. Das mag genügen über diese Frage, welche einen ähnlichen Verlauf genommen hat wie die über das Sehen. Übrigens ist auch die Affektion durch das Gehör ein Mitempfinden der Teile in einem Organismus.

6. Kann wohl das Licht entstehen, ohne daß Luft da ist, indem etwa die Sonne die Oberfläche der Körper beleuchtet, während der Zwischenraum an sich völlig leer wäre und jetzt nur zufällig, weil er da ist, erleuchtet würde? Allerdings, wenn die übrigen Dinge deswegen affiziert werden, weil die Luft affiziert wird, und wenn das Licht zu seiner Grundlage die Luft hätte, von der es nur eine Affektion wäre, dann könnte diese Affektion nicht ohne ein Objekt sein, an welchem die Affektion stattfände. Doch nach unserer Ansicht ist das Licht nicht ursprünglich der Luft eigen und nicht deswegen, weil sie Luft ist; es gehört ja auch einem jeden feurigen und leuchtenden Körper an, ja selbst Steine von dieser Art besitzen eine glänzende Farbe; aber kann denn das, was von einem glänzenden Körper auf einen andren Körper übergeht, wohl existieren ohne jenen Körper? Wenn das Licht nur eine Qualität von etwas ist, so müßten wir, da jede Qualität ein Substrat voraussetzt, einen Körper suchen, an dem es vorhanden ist; ist es aber eine Wirkung, die von einem andern ausgeht, warum soll es dann, wenn kein mit ihm zusammenhängender Körper, sondern gleichsam nur ein leerer Zwischenraum da ist, nicht sein und über diesen Zwischenraum hinweg auf den Körper treffen können? Denn da es sich ausdehnt, warum soll es nicht überall hindringen, ohne von einem Substrat getragen zu werden? Ist es vollends derart, daß es

fällt, so wird es wenigstens von selbst herabsinken: denn weder die Luft noch überhaupt ein beleuchtender Körper wird es veranlassen, von dem beleuchteten Gegenstand herabzugehen, noch es mit Gewalt zum Hervorgehen nötigen. Denn es ist ja nicht etwas einem Dinge Widerfahrenes, so daß es durchaus diesem zugehören müßte, noch eine Affektion eines anderen, welche ein aufnehmendes Objekt voraussetzen würde; sonst müßte das Licht bleiben, wenn die Lichtquelle verschwunden ist, nun aber verschwindet es mit ihr, also kann es wohl auch ohne Substrat kommen. Jedoch wohin soll es kommen? Vielleicht genügt dafür schon das Vorhandensein des Raumes. Dann würde freilich der Sonnenkörper seine Wirksamkeit, das heißt das Licht, verschwenden. Ist dies jedoch der Fall, dann wird auch das Licht nicht einem jenseits des leeren Raumes befindlichen Dinge zuteil werden. Darauf erwidern wir: Es ist eine Wirkung, welche von einem Substrat ausgeht, ohne aber auf ein Substrat überzugehen; jedoch kann ein Substrat, falls es da ist, von ihm affiziert werden. Wie das Leben als eine Tätigkeit der Seele den Körper, wenn er da ist, affiziert, aber trotzdem Tätigkeit bleibt, wenn auch der Körper nicht vorhanden ist, ebenso bildet auch das Licht eine Tätigkeit, welche denselben Gesetzen unterliegt. Nun erzeugt aber nicht das Dunkel der Luft das Licht, und es macht auch nicht das der Erde beigemischte Dunkel das Licht unrein; das wäre gerade, wie wenn man sagen wollte, die Süßigkeit entstehe, wenn man etwas mit dem Bittern mische. Nennt man aber das Licht eine Wesensumwandelung der Luft, so muß man erklären, wie die Luft selbst hierdurch sich umgestaltet, und das Dunkel derselben, nachdem es diese Veränderung erlitten hat, nicht mehr dunkel ist. Nun bleibt aber die Luft, wie sie war, wie wenn sie gar nicht affiziert wäre; die Affektion gehört zu dem, dessen Affektion sie ist. Somit gehört auch die Farbe nicht zur Luft, sondern besteht an und für sich, und die Luft ist nur gegenwärtig[9]). Hierüber mag das genügen.

7. Geht das Licht zugrunde, oder kehrt es in sich selbst zurück, wenn seine Quelle verschwindet? Vielleicht fördert die Beantwortung dieser Frage auch unsere früheren Untersuchungen. Wenn das Licht sich dergestalt im leuchtenden Körper befindet, daß es ihm eigen ist, dann geht es wohl auch mit ihm zugrunde; ist es aber eine Wirkung, — ja nicht etwa eine Emanation: denn sonst würde es um den jetzt nur auf seiner dem Lichte zugekehrten Seite beleuchteten Körper herumfließen, und in dem so viel größeren Raume hinter diesem Körper würde sich eine größere Lichtmasse ausbreiten, als ihm von vorne, von der Lichtquelle her entgegenströmt — so kann es wohl nicht zugrunde gehen, solange der leuchtende Körper in seiner Substanz verharrt. Ändert er seine Stelle, so ändert auch das Licht seinen Ort, nicht weil es etwa zurückströmt oder hinabströmt, sondern indem die Wirksamkeit des leuchtenden Körpers vorhanden und gegenwärtig ist, solange ihr nichts hinderlich in den Weg tritt. Wenn der Abstand der Sonne von der Erde viel größer wäre, als er ist, so würde das Licht der Sonne doch bis zur Erde vordringen, vorausgesetzt nur, daß sich in diesem Zwischenraum kein Hindernis befindet. Einerseits gibt es in dem leuchtenden Körper eine Wirksamkeit, gleichsam seine größere Lebensfülle, das Prinzip und die Quelle seiner Wirksamkeit; andererseits gibt es eine zweite Wirksamkeit, welche über die Grenzen des leuchtenden Körpers hinausgeht, ein Bild jener inneren Wirksamkeit, doch ungetrennt von ihr. Denn jedes wirkliche Wesen hat eine Wirksamkeit, welche ein Bild seiner selbst ist, der Art, daß, solange jenes ist, auch diese ist, und solange jenes verharrt, auch diese sich teils weiter teils weniger weit ausbreitet. Einige Wirkungen sind schwach und dunkel, andere auch ganz verborgen, wieder andere mächtig und breiten sich weithin aus. Wenn eine Wirkung sich in die Ferne erstreckt, so muß man sie sowohl da als vorhanden annehmen, wo sie wirkt und kräftig ist, als auch da, wohin sie sich erstreckt. Man kann das auch an

den glänzenden Augen mancher Tiere beobachten, bei welchen auch außerhalb der Augen Licht erscheint; ebenso leuchtet bei den Tieren [10]), welche in sich ein konzentriertes Feuer haben, wenn sie sich auftun, ein Licht in die Dunkelheit hinaus, und wenn sie sich wieder zusammenziehen, bleibt von ihnen außen kein Licht übrig; aber es ist dann nicht zugrunde gegangen, sondern es wirkt nur nicht nach außen. Ist es in das Tier hineingegangen? Nein. Es hat nur aufgehört außen zu sein, weil auch das Feuer nicht außen ist, sondern sich nach innen hineingezogen hat. So hat sich also wohl auch das Licht nach innen hineingezogen? Nein. Nur jenes, das vorher herausgeleuchtet hat; wenn aber das Tier sich zusammengezogen hat, so bildet die körperliche Masse ein Hindernis, so daß dieses nicht mehr nach außen wirken kann. Das von den Körpern ausgehende Licht ist also eine Wirksamkeit des leuchtenden Körpers nach außen; es ist das in solchen Körpern Vorhandene, welche ursprünglich von dieser Beschaffenheit sind, es ist die formgebende Wesenheit eines ursprünglich und an sich leuchtenden Körpers. Wird ein solcher Körper mit der Materie vermischt, so zeigt er Farbe; die Wirksamkeit allein genügt nicht, um die Farbe zu erzeugen; sie bringt nur einen täuschenden Farbenschimmer hervor, da sie eben einem andern Körper eigen ist, an welchen sie gleichsam gebunden bleibt; was von diesem entfernt ist, ist auch von der Wirksamkeit desselben entfernt. Das Licht ist durchaus unkörperlich, auch wenn es sich an einem Körper findet. Daher kann man auch nicht im eigentlichen Sinne von ihm sagen: es ist verschwunden, oder es ist vorhanden, sondern es verhält sich damit ganz anders. Das Licht ist die Wesenheit des leuchtenden Körpers, insofern es seine Wirksamkeit ist. Auch das Bild im Spiegel ist eine Wirkung des sichtbaren Gegenstandes, welcher, ohne etwas von seinem Wesen auszuströmen, auf das wirkt, was einer Wirkung fähig ist; sowie er da ist, so erscheint auch sein Bild im Spiegel, nämlich gewissermaßen als ein Bild einer so und so gestalteten Farbe. Wenn der

Gegenstand sich entfernt, so hat der durchsichtige Körper nicht mehr, was er hatte, als der sichtbare Gegenstand noch auf ihn einwirkte. Es verhält sich ebenso mit der ersten Seele: ihre Wirksamkeit im Körper bleibt so lange, als sie selbst bleibt. Wenn es sich aber um eine Kraft handelt, welche nicht selbst Wirksamkeit ist, sondern nur aus einer Wirksamkeit hervorgeht, wie wir es von dem bereits dem Körper angehörigen Leben sagten, verhält es sich damit gerade so wie mit dem mit den Körpern vermischten Lichte? Das Licht ist so lange hier in den Körpern, als mit ihnen das, was die Farbe hervorbringt, verbunden ist. Was aber das Leben des Körpers betrifft, so besitzt er es so lange, als die erste Seele in ihm gegenwärtig ist; denn ohne Seele kann nichts sein. Wenn aber der Körper zugrunde geht und ihm weder die erste lebenspendende Seele noch sonst eine Seele nahe ist, wie könnte da noch Leben in ihm bleiben? Ist dieses Leben aber zugrunde gegangen? Doch wohl nicht, denn es ist ja selbst nur ein Bild einer Ausstrahlung; es ist nur nicht mehr da, wo es früher war.

8. Wenn es einen Körper außerhalb des Himmels gäbe und einen Gesichtssinn auf dem Himmel, der von hier aus ohne Hindernis dorthin sehen könnte, so ist immerhin noch zweifelhaft, ob dieser Sinn jenen Körper auch wirklich schauen würde, weil er mit ihm nicht sympathisch wäre; denn mit einander sympathisch ist nur, was der Natur des einen Weltorganismus angehört. Besteht das Sympathische darin, daß das wahrnehmende Subjekt und das wahrgenommene Objekt Teile eines einzigen Organismus sind, dann könnte dieser Gesichtssinn jenen Körper wohl kaum erblicken, er müßte denn ein Teil des Weltorganismus sein. Wäre er aber zwar kein Teil, wohl aber ein farbiger Körper, und besäße er auch die übrigen Qualitäten, welche ihm dem wahrnehmenden Organ gleichartig machten, wie dann? Auch dann könnte er nicht erblickt werden, wenn überhaupt die obige Annahme richtig ist. Aber vielleicht wird man eben hierdurch diese

Annahme hinfällig zu machen suchen, daß man es für töricht erklärt, der Gesichtssinn solle eine vorhandene Farbe nicht sehen können, und die andern Sinne sollen sich nicht auf die für sie vorhandenen sinnlichen Dinge erstrecken. Jedoch warum erscheint dies so töricht? Weil wir, in dem einen Organismus befindlich, und als seine Teile, in dieser Weise tätig und leidend sind. Es muß also untersucht werden, ob es noch einen andern Grund gibt. Ist nun unsere Entscheidung schon im obigen genügend begründet, so wären wir ja fertig, wo nicht, so müssen wir unsere Behauptung noch durch andere Gründe beweisen. Jeder Organismus ist mit sich selbst sympathisch. Ist nun jener angenommene Körper ein Organismus, so genügt das; folgerichtig werden auch seine Teile sympathisch sein, insofern sie Teile des einen Organismus sind. Wendet man ein, ein Körper außerhalb der Welt könne wegen seiner Ähnlichkeit erblickt werden, so sagen wir, daß die sinnliche Wahrnehmung dem Organismus zukommt, weil er es ist, der die Ähnlichkeit besitzt: denn sein Organ ist dem wahrgenommenen Gegenstand ähnlich. Folglich ist die sinnliche Wahrnehmung ein Erfassen der Seele durch Organe, welche den zu erfassenden Gegenständen ähnlich sind. Wenn also ein Organismus als solcher nicht nur die Dinge in ihm selbst, sondern auch die, welche denen in ihm ähnlich sind, wahrnimmt, so wird er sie immer nur erfassen, insofern er ein Organismus ist; und diese Dinge werden wahrnehmbar sein, nicht insofern sie in ihm sind, sondern insofern sie denen gleichen, welche in ihm sind. Es scheint, daß die wahrnehmbaren Dinge wegen ihrer Ähnlichkeit mit dem wahrnehmenden Subjekt deshalb so wahrnehmbar sind, weil die Seele sie so gemacht hat, daß sie ihr ähnlich und durchaus verwandt sind. Wenn also die dort wirkende Seele etwas durchaus anderes ist als unsere Weltseele, so wird auch der Gegenstand, der nach Voraussetzung dem Organ auf dem Himmel ähnlich sein soll, trotz dieser Ähnlichkeit doch in keiner Beziehung zu dieser Welt stehen können.

Aber freilich, die Absurdität der Folge zeigt, daß schon in der Voraussetzung ein Widerspruch liegt: denn sie nimmt zugleich an, daß eine Seele vorhanden ist und daß keine Seele vorhanden ist, daß jener Gegenstand mit unserer Welt verwandt und nicht verwandt, ihr ähnlich und unähnlich ist. Da sie also mit inneren Widersprüchen behaftet ist, ist sie nicht zulässig. Sie setzt auch eine Seele in diesem Gesamtorganismus voraus, nimmt ihn also als das Weltall und doch wieder nicht als das Weltall an (da es ein anderes außer ihm geben soll!), als ein anderes und nicht anderes, als vollkommen und unvollkommen. Daher muß man diese Voraussetzung ablehnen. Denn man kann keine vernünftige Folgerung aus ihr ziehen, da sie sich selbst aufhebt.

ÜBER SINNLICHE WAHRNEHMUNG UND GEDÄCHTNIS

IV. Enneade, Buch 6



enn wir annehmen, die sinnlichen Wahrnehmungen seien nur Abformungen oder Eindrücke[1]) in der Seele, dann werden wir auch folgerichtig sagen müssen, die Erinnerungen seien kein Festhalten des Gelernten und Wahrgenommenen, derart, daß ein Eindruck in der Seele bleibe, denn die Seele hatte ja von Anfang an nach dieser Ansicht keinen Eindruck erhalten. Demnach laufen die beiden Fragen auf eines hinaus: entweder besteht die Sinneswahrnehmung auf einem in der Seele eingeprägten Bild und die Erinnerung in dem Festhalten dieses Bildes, oder wenn man eines von beiden nicht zugibt, darf man auch das andere nicht annehmen. Da wir nun keines von beiden zugeben, müssen wir untersuchen, auf welche Weise beides geschieht; denn wir behaupten weder, die sinnliche Wahrnehmung sei der Abdruck eines Bildes in der Seele, noch geben wir zu, das Gedächtnis bestehe in der Dauer dieses Abdruckes. Wenn wir bei dem deutlichsten Sinne, dem Gesichtssinn, den Vorgang und das Ergebnis betrachten, so werden wir durch Übertragung des hier Beobachteten auch bei den andern Sinnen das Gesuchte finden.

Es ist doch wohl klar, daß, wenn wir irgend etwas durch das Auge wahrnehmen, wir an der Stelle sehen und das Auge dahin wenden, wo der sichtbare Gegenstand unmittelbar vor uns liegt, in der Vorstellung, daß dort das Erfassen vor sich gehe, und die Seele auf einen Gegenstand außerhalb blicke; diese Tatsache findet statt, weil, wie ich glaube, kein Abdruck, wie etwa der eines Siegelrings im Wachs, in der Seele stattfindet. Denn sie brauchte durchaus nicht nach außen zu blicken, wenn sie bereits in sich eine Form des gesehenen

Gegenstandes besäße und eben dadurch, daß der Abdruck in sie hineingelangt ist, sähe. Da ferner die Seele zwischen sich und dem gesehenen Gegenstand einen Zwischenraum annimmt und angibt, in welcher Entfernung der Anblick stattfindet, so kann das, was sie als etwas Entferntes sieht, nicht in ihr und bei ihr sein. Sie könnte ferner nach dem Abdruck, den sie empfangen haben soll, doch nicht auf die Größe des Gegenstandes schließen, ja überhaupt beurteilen, ob er groß ist, z. B. der Himmel, denn der Abdruck in ihr kann doch gewiß nicht so groß wie der Gegenstand selbst sein; und endlich, was am meisten von allem bedeutet: wenn wir nur Abdrücke von den Dingen, die wir sehen, empfingen, so würden wir nicht die Dinge selbst erblicken, sondern nur Bilder und Schatten derselben; die Dinge selbst wären also etwas anderes als das, was wir sehen. Wenn es überhaupt, wie man sagt, unmöglich ist, Dinge zu sehen, die man auf unsere Pupille gelegt hat, sondern ein Ding entfernt sein muß, damit wir es sehen können, so muß man das in viel höherem Maß auf die Seele übertragen. Wenn wir den Abdruck des sichtbaren Gegenstandes in sie hineinlegten, so würde sie jenen Gegenstand, durch den sie den Abdruck erhält, nicht sehen können; denn es müssen zum Zustandekommen des Sehens immer zwei Dinge da sein, das gesehene Objekt und das sehende Subjekt: folglich muß das sehende Subjekt etwas anderes sein als das gesehene Objekt, und es muß außerhalb seiner selbst sehen. Das Sehen erfordert also nicht, daß der Abdruck des gesehenen Gegenstandes in der Seele liege, sondern es bezieht sich auf etwas nicht in ihr Liegendes.

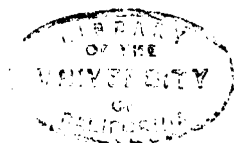
2. Wenn die sinnliche Wahrnehmung nicht auf diese Weise zustande kommt, auf welche dann sonst? Kann die Seele über Dinge urteilen, die sie nicht besitzt? Zweifellos, denn das ist die Eigentümlichkeit der Kraft, nicht zu leiden, sondern wirksam zu sein und die Funktion zu erfüllen, zu der sie bestimmt ist. Denn damit die Seele das Sichtbare und Hörbare unterscheiden kann, dürfen beides nicht Eindrücke, nicht

Affektionen sein, müssen vielmehr natürliche Tätigkeiten sein an dem Gegenstand, an dem sie sich befinden. Wir aber, aus Besorgnis und Zweifel, daß eine Kraft, wenn sie nicht von einem Eindruck wie von einem Schlage getroffen wird, ihren eigenen Gegenstand nicht erkennen könnte, lassen sie das nahe Befindliche erleiden, aber nicht erkennen, während es ihr doch verliehen ist, es zu bewältigen, aber nicht von ihm bewältigt zu werden. Derselbe Vorgang ist auch beim Gehör anzunehmen: der Eindruck ist ein Anschlagen an die Luft, wie wenn der Urheber des Lautes Buchstaben in die Luft einschriebe. Die Seele jedoch liest vermöge ihrer Kraft und ihres Wesens die in der Luft geschriebenen Buchstaben, wenn sie sich dem Seelenvermögen nähern, welches sie erfassen kann. Auf dem Gebiete des Geschmacks und des Geruchs muß man unterscheiden den Eindruck und das Erkennen des Eindrucks, welches die Empfindung und die Beurteilung ist und sich vom Eindruck selbst unterscheidet. Die Erkenntnis der übersinnlichen Dinge ist in noch höherem Grade frei von Affektion und Eindruck: denn in sich selbst schaut die Seele die übersinnlichen Dinge, die sinnlichen dagegen außerhalb ihrer selbst; auch ist die Erkenntnis davon in höherem Grade Tätigkeit, und zwar ursprünglichere: denn diese Tätigkeiten gehören der Seele an und sind von ihr hervorgebracht. Ob die Seele sich selbst als etwas Doppeltes und anderes sieht, den Geist dagegen als einen, das ist eine Frage, welche wir an anderer Stelle behandelt haben[2]).

3. Es bleibt uns jetzt noch übrig über das Gedächtnis zu sprechen. Dabei wollen wir zuerst erklären, daß es nicht zu verwundern, oder zwar zu bewundern, aber nicht zu bezweifeln ist, wenn eine solche Kraft der Seele, ohne etwas in sich aufgenommen zu haben, dennoch Dinge erfaßt, die sie nicht erhalten hat. Denn die Seele ist ihrer Natur nach die Vernunft aller Dinge, das letzte der geistigen Dinge, das erste der in der sichtbaren Welt vorhandenen Dinge. Darum steht sie auch zu beiden in Beziehung: vom Geistigen empfängt sie

Heil und neues Leben, vom Sinnlichen wird sie getäuscht und wie durch einen Zauber herabgezogen. In der Mitte zwischen beiden befindlich nimmt sie beides wahr; man sagt, sie denke das Geistige, wenn sie es sich ins Gedächtnis ruft, indem sie mit ihm in Verbindung tritt; sie erkennt es dadurch, daß sie es selbst in gewisser Weise ist; sie erkennt es nämlich nicht dadurch, daß sie es in sich hineinversetzt, sondern weil sie es schon gewissermaßen besitzt und schaut; weil sie es in abgeschwächter Weise ist, erwacht sie gleichsam beim Erkennen und tritt aus der Dunkelheit in das helle Licht und geht aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit über. Die sinnlichen Dinge erfaßt sie gleichsam auf dieselbe Weise, sie läßt auch diese gleichsam von sich aus hervorleuchten und stellt sie durch ihr Wirken vor Augen, wobei die Kraft mithilft und gleichsam mit ihnen erfüllt ist. Wenn die Seele sich mit aller Macht an irgend einen sichtbaren Gegenstand gemacht hat, so bleibt sie von ihm längere Zeit hindurch affiziert, wie wenn der Gegenstand gegenwärtig wäre, und je aufmerksamer sie ihn betrachtet, desto länger sieht sie ihn. Darum haben auch die Kinder ein besseres Gedächtnis: denn sie verlassen einen Gegenstand nicht so bald wieder, sondern geben sich länger mit ihm ab, sie richten ihre Aufmerksamkeit noch nicht auf vieles, sondern auf weniges; wer aber seine Gedanken und seine Kraft auf vieles richtet, eilt gleichsam an den Dingen vorüber und hält sich nicht bei ihnen auf. Wenn das Gedächtnis auf dem Haften der Abdrücke beruhte, so würde ihre Zahl es nicht schwächen; wir müßten uns dann auch keine Mühe geben, um uns zu erinnern oder uns später ins Gedächtnis zurückzurufen, was wir früher vergessen haben. Die Übung läßt die Kraft und Stärke des Gedächtnisses wachsen, wie die Übungen unserer Hände und Füße nur den Zweck haben, uns in den Stand zu setzen, gewisse Dinge leichter auszuführen, welche nicht in den Händen und Füßen liegen, wozu sie aber durch fortgesetzte Übung tüchtig gemacht werden können. Denn warum erinnert man sich nicht

an das, was man nur ein- oder zweimal gehört hat, wohl aber an das, was man oft gehört hat, und in späterer Zeit auch daran, was man früher nicht behielt? Gewiß nicht deswegen, weil man die Teile früher empfing als den Gesamteindruck, denn sonst müßte man sich auch dieser Teile erinnern; die Erinnerung tritt vielmehr plötzlich bei Gelegenheit irgend einer späteren Auffassung oder Bemühung ein. Das beweist, daß man in der Seele nur die Fähigkeit des Gedächtnisses zu erwecken und zu kräftigen hat, sei es überhaupt oder für einen bestimmten Zweck. Das Gedächtnis führt uns übrigens nicht nur die Dinge zu, um die wir uns bemühen, es ruft uns auch eine Menge anderer Erinnerungen zurück, wenn man sich daran gewöhnt hat, Indizien zu verwerten, von denen eines genügt, um sich mit Hilfe dessen auch die andern leicht wieder zu vergegenwärtigen[3]: wie könnte man diese Tatsache anders erklären als durch die erstarkte Kraft der Seele? Denn die haften bleibenden Eindrücke in der Seele würden mehr für eine Schwäche als für eine Kraft der Seele zeugen. Denn um möglichst viele Eindrücke zu empfangen, müßte man möglichst jedem Eindruck nachgeben; da aber jeder Eindruck eine Affektion ist, so würde das, was am meisten affiziert würde, sich auch am meisten erinnern. Davon ist aber gerade das Gegenteil richtig. Denn nie macht die Übung irgendwie das Wesen, welches sich geübt hat, der Affektion leichter zugänglich; auch bei Sinneswahrnehmungen ist es ja nicht das schwache Organ, welches erfaßt, sondern das, dem eine größere Kraft zur Wirksamkeit innewohnt. Darum besitzen auch alte Leute schwächere Sinne und ein schwächeres Gedächtnis. Es erfordert also die sinnliche Wahrnehmung sowie das Gedächtnis eine gewisse Kraft. Da die sinnlichen Wahrnehmungen keine Ein- und Abdrücke in der Seele sind, wie kann das Gedächtnis darin bestehen, daß es aufbewahrt, was es nicht im entferntesten empfangen hat? Jedoch wenn das Gedächtnis eine Kraft, eine Disposition ist, warum gelangen wir nicht auf einmal, sondern nach und nach zur



Wiedererinnerung an dieselben Dinge? Weil wir uns dieser Kraft erst bemächtigen und sie gleichsam zurüsten müssen. Wir machen dieselbe Beobachtung auch bei unsern andern Kräften: auch sie müssen vorbereitet werden, um das zu vollbringen, was sie vermögen, teils werden sie dann sofort wirksam, teils erst, wenn sie sich gesammelt haben. Meistens besitzen nicht dieselben Menschen ein gutes Gedächtnis und einen scharfen Verstand, denn das beides ist nicht ein und dieselbe Kraft, wie auch ein guter Faustkämpfer selten ein guter Läufer ist; im einen herrschen diese, im andern jene Geisteskräfte vor. Warum soll dagegen jemand, der im Besitz irgend welcher hervorragender Fähigkeiten der Seele ist, nicht imstande sein, das wieder zu erkennen, was sein Gedächtnis bewahrt, oder warum soll er nicht die zur Aufnahme und Aufbewahrung der Abdrücke erforderliche Schwäche besitzen? Auch der Umstand, daß die Seele keine Ausdehnung besitzt, beweist, daß sie eine Kraft ist. Es darf überhaupt nicht wundernehmen, daß es sich mit den Vorgängen des Seelenlebens ganz anders verhält als die Menschen, welche sich noch niemals damit befaßt haben, sich einbilden, oder als es die ersten besten sinnlichen Eindrücke nahe legen, welche durch Ähnlichkeit täuschen. Denn gewöhnlich meinen die Menschen, die Sinneswahrnehmungen und Erinnerungen seien wie Buchstaben, welche auf Tafeln oder Blätter geschrieben sind; und weder die, welche sie für etwas Körperliches, noch die, welche sie für etwas Unkörperliches halten, bemerken, welche Unmöglichkeiten sich aus dieser Annahme ergeben.

ÜBER DIE UNEMPFINDLICHKEIT DES UNKÖRPERLICHEN[1])

III. Enneade, Buch 6



Die sinnlichen Wahrnehmungen sind keine Affektionen[2]), sondern Tätigkeiten und Urteile hinsichtlich der sinnlichen Eindrücke. Die Affektionen entstehen in dem, was nicht Seele ist, nämlich im organisierten Körper, aber das Urteil darüber in der Seele; es selbst ist ohne Affektion, denn sonst würde es ein anderes Urteil voraussetzen und so fort ins Unendliche. Indem wir diese Wahrheit anerkennen, haben wir doch noch zu prüfen, ob das Urteil als solches nichts vom Gegenstand der Beurteilung an sich hat; denn sollte es z. B. einen Eindruck empfangen, so setzt dies ein Affiziertwerden voraus. Übrigens geht auch die sogenannte Erregung von Eindrücken auf eine ganz andere Art vor sich, als man gewöhnlich annimmt; es verhält sich damit wie mit den Gedanken, welche ebenfalls Tätigkeiten sind und zu erkennen vermögen, ohne irgendwie affiziert zu werden, überhaupt gestattet uns unser Standpunkt keineswegs, die Seele solchen Veränderungen und Wandlungen zu unterwerfen, wie sie beim Warm- und Kaltwerden der Körper vorkommen, ferner müßten wir auch den sogenannten leidenden Teil der Seele als unveränderlich ausgeben oder bei ihm allein ein Affiziertwerden zugestehen. Doch davon später. Untersuchen wir zunächst die Fragen, welche sich hinsichtlich der früheren Punkte erheben.

Wie kann der Teil der Seele, welcher über der sinnlichen Wahrnehmung und Affektion liegt, wie kann überhaupt irgend ein Teil der Seele unveränderlich sein, wenn Schlechtigkeit, falsche Meinungen, Unwissenheit, Zuneigung und Abneigung ihr anhaften, wenn sie sich freut und traurig ist, wenn sie

zürnt, beneidet, strebt, begehrt, sich überhaupt nie ruhig verhält, sondern bei allem, was ihr zustößt, in Bewegung gerät und sich verändert? Wäre die Seele vollends gar ein Körper und besäße Größe, so wäre es nicht leicht, ja, geradezu unmöglich, sie als unaffiziert und unveränderlich nachzuweisen, wenn einer der erwähnten Zustände bei ihr vorkommt. Muß sie aber eine größelose und unvergängliche Wesenheit sein, so muß man sich hüten, ihr solche Affektionen beizulegen, denn damit würde man zugleich ihre Vergänglichkeit aussprechen[3]). Ist nun ihr Wesen Zahl oder, wie wir sagen, Begriff, wie soll an einer Zahl oder an einem Begriff eine Affektion möglich sein? Man hat vielmehr bei diesen Vorgängen in der Seele an unbegriffliche Begriffe, an affektionslose Affektionen zu denken, d. h. man muß alle diese Ausdrücke als Übertragungen nach einer gewissen Analogie in einem entgegengesetzten Sinne auffassen und annehmen, daß die Seele sie zwar besitzt, aber doch wieder nicht besitzt, daß sie leidet, aber doch wieder nicht leidet. Untersuchen wir nun, wie es sich damit im Einzelnen verhält.

2. Was geht vor, wenn man sagt, ein Laster sei in der Seele vorhanden? Man sagt ja auch, man müsse es aus der Seele entfernen, als wäre etwas Schlechtes in ihr vorhanden, man müsse die Tugend einpflanzen, die Seele schmücken und die frühere Häßlichkeit in ihr durch Schönheit ersetzen. Vielleicht würde unsere Untersuchung nicht unwesentlich gefördert werden durch die Annahme, die Tugend sei eine Harmonie, das Laster eine Disharmonie; zu dieser Ansicht bekannten sich wenigstens die Alten. Wenn die naturgemäße harmonische Vereinigung der Seelenteile untereinander Tugend ist, ihre disharmonische Nichtvereinigung dagegen Laster, so kommt wohl nichts von außen an sie heran, sondern jeder Teil tritt seiner natürlichen Beschaffenheit entsprechend in die harmonische Vereinigung ein, während er bei vorhandener Disharmonie nicht seiner natür-

lichen Beschaffenheit entsprechend eintritt. Es ist da, wie wenn die Mitglieder bei einem Chortanz einen harmonischen Gesang aufführen, obwohl nicht alle dasselbe singen, und manchmal auch einer allein singt, während die andern schweigen, und obwohl ein jeder für sich singt; denn es genügt nicht, daß alle miteinander singen, es muß vielmehr auch jeder einzelne s e i n e Stimme gut singen. So findet auch in der Seele Harmonie statt, wenn jeder Teil seine Funktion erfüllt. Mithin muß, bevor die Harmonie selbst zustande kommt, jeder Teil seine besondere Tugend haben, und bevor eine gegenseitige Disharmonie eintreten kann, seinen besonderen Fehler. Was muß aber vorhanden sein, damit der einzelne Teil gut oder schlecht sei? Nun doch offenbar Tugend oder Schlechtigkeit. Bezeichnet man nun beim denkenden Seelenteil dessen Schlechtigkeit als Unwissenheit, so spricht man, da Unwissenheit ein bloß negativer Ausdruck ist, nicht von etwas positiv Vorhandenem. Wenn sich aber auch falsche Vorstellungen in der Seele vorfinden, welche doch ganz besonders ihre Schlechtigkeit bewirken, muß man da nicht zugeben, daß etwas Positives in ihr eingetreten ist, welches diesen bestimmten Teil der Seele verändert hat? Verhält sich nicht der mutartige Teil der Seele anders, wenn er feig, anders, wenn er tapfer ist? Und der begehrende nicht anders, wenn er zügellos, anders, wenn er maßvoll ist? Ist nun ein einzelner Seelenteil tugendhaft, so können wir sagen, er sei entsprechend seinem eigentümlichen Wesen tätig, da er auf die Stimme der Vernunft hört; denn die Vernunft beherrscht alle Teile der Seele und geht ihrerseits vom Geiste aus. Das Hören auf ihre Stimme ist aber gleichsam ein Sehen, nicht ein Empfangen eines Eindrucks, sondern eine Anschauung und dabei ein wirkliches Sein. Das Sehen der Möglichkeit nach und das Sehen der Wirklichkeit nach ist in Anbetracht seines Wesens dasselbe; es verändert sich nicht, wenn es von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, sondern es tritt nur an das

heran, wozu es das Wesen hat, nämlich unaffiziert zu sehen und zu erkennen. Ebenso verhält sich auch der denkende Teil der Seele zum Geist; er hat eine Anschauung, und die Möglichkeit des Denkens besteht nicht darin, daß er einen Abdruck in sich aufnimmt, sondern er besitzt in gewissem Sinne das, was er sieht, und besitzt es auch wieder nicht: er besitzt es, weil er es erkennt, er besitzt es nicht, weil von dem Gegenstand des Sehens nichts in ihm übrig bleibt, was etwa einer abgedrückten Form im Wachs gliche. Auch darf man nicht vergessen, daß das Gedächtnis nicht darin besteht, gewisse Eindrücke zu bewahren, sondern das es eine derartig gesteigerte Kraft der Seele ist, sich Dinge zu vergegenwärtigen, die ihr nicht gegenwärtig sind. Aber war denn die Seele nicht eine andere, bevor sie sich erinnerte, und später, wenn sie sich erinnert hat? Allerdings eine andere, wenn man will, aber keine veränderte, man müßte denn den Übergang von der Möglichkeit in die Wirklichkeit eine Veränderung nennen. Jedenfalls ist nichts zu ihr hinzugekommen, sondern sie handelt nur ihrer Natur entsprechend. Es finden überhaupt die Wirkungen der immateriellen Dinge ohne gleichzeitige Veränderungen statt, sonst würden sie ja zugrunde gehen; sie bleiben vielmehr unverändert, und ein Affiziertwerden findet nur bei den Wirkungen der materiellen Dinge statt. Würde etwas Immaterielles affiziert werden, so könnte es nicht mehr bleiben, was es ist. So ist beim Sehen z. B. der Gesichtssinn tätig, aber das Auge wird affiziert[4]; die Vorstellungen sind ähnliche Tätigkeiten wie die des Gesichtssinnes. Aber wie kommt es, daß der mutartige Teil der Seele bald tapfer, bald feig ist? Feig ist er entweder dadurch, daß er nicht auf die Vernunft hinblickt oder nur auf die schlechtgewordene Vernunft, oder daß er durch die Mangelhaftigkeit seiner Organe, d. h. die ungenügende, altersschwache Beschaffenheit derselben entweder verhindert wird, tätig zu sein oder nicht sowohl in Bewegung gesetzt als bloß gereizt wird; mutig jedoch ist er,

wenn das Gegenteil vorliegt. In beiden Fällen findet weder eine Veränderung noch ein Affiziertwerden statt. Ist der begehrende Teil der Seele allein tätig, so zeigt er das, was man Zügellosigkeit nennt; dann tut er nämlich alles allein, und die andern Seelenvermögen, denen es zukommen würde, ihn zu zügeln und zu lenken, sind nicht anwesend. Der vernünftige Seelenteil würde sich in diesem Falle mit etwas anderem befassen, er, der zwar nicht durchaus, aber doch zum Teil Zeit und Muße hat, um nach Möglichkeit auf andere Dinge als die körperlichen zu schauen. Häufig mag auch wohl ein Fehler oder eine Tugend des begehrenden Teiles von einem schlechten oder guten Zustand des betreffenden körperlichen Organes abhängen, so daß in beiden Fällen nichts zur Seele hinzukommt.

3. Doch wie steht es mit den Zuneigungen und Abneigungen? Sind die Äußerungen des Schmerzes, des Zornes, der Freude, der Begierde und Furcht nicht Veränderungen und Affekte, die sich in der Seele finden und sie bewegen? Auch hierüber müssen wir eine Untersuchung anstellen. Das Vorhandensein von Veränderungen und deren heftigen Empfindungen leugnen, hieße dem Augenschein widersprechen. Man muß sie vielmehr zugeben, aber untersuchen, was eigentlich dabei verändert wird. Wollte man diese Vorgänge ohne weiteres der Seele beilegen, so wäre dies gerade so unrichtig, wie wenn man von einem Erröten oder Erblassen der Seele sprechen wollte, ohne zu bedenken, daß diese Affektionen zwar durch die Seele bedingt sind, aber an dem von der Seele verschiedenen Bestande des Organismus vor sich gehen. So entsteht in der Seele mit der Vorstellung von etwas Häßlichem die Scham; während nun die Seele dies gleichsam hat — denn man muß hier, um nicht zu irren, mit den Worten vorsichtig sein, — wird der von der Seele abhängige, mit dem Unbeseelten nicht identische Körper mit seinem leichten Blute erregt. Ebenso haben die Erscheinungen der Furcht zwar ihren Anfang in der Seele, aber das Erbleichen tritt ein,

wenn das Blut nach innen zurückweicht[5]). Auch bei der Freude gehört die Heiterkeit und was zur sinnlichen Wahrnehmung gelangt, dem Körper an, was aber in der Seele vorgeht, ist nicht mehr Affekt. Ebenso ist es bei der Trauer. Auch bei der Begierde bleibt der in der Seele befindliche Anfang des Begehrens verborgen, die sinnliche Wahrnehmung erkennt bloß, was von dort ausgeht. Überhaupt, wenn wir sagen, die Seele werde von Begierden, Gedanken und Vorstellungen bewegt, so meinen wir nicht, daß sie selbst dabei auf und nieder schwankt, sondern daß diese Bewegungen von ihr ausgehen. Auch wenn wir das Leben Bewegung nennen, so reden wir dabei nicht von einer Veränderung; denn die naturgemäße Tätigkeit jedes Teiles ist sein sich gleichbleibendes Leben. Doch es mag das Bisherige in der Hauptsache genügen. Die Äußerungen der Tätigkeit, des Lebens und der Begierden sind also keine Veränderungen, die Erinnerungen und Vorstellungen keine fest ausgeprägten Eindrücke, wie man sie etwa beim Siegeln im Wachs erhält; daher muß man überhaupt zugeben, daß bei allen sogenannten Affekten und Bewegungen die Seele ihrem Substrat und Wesen nach sich gleich bleibt, daß bei ihr Tugend und Laster nicht etwa wie Schwarzes und Weißes oder Warmes und Kaltes am Körper auftreten, sondern daß nach beiden Seiten hin durchaus das Gegenteil stattfindet, wie wir oben ausführten.

4. Gehen wir nun zur Betrachtung des sogenannten leidenden Seelenteiles über. Wir haben zwar in gewisser Hinsicht auch über ihn schon gesprochen, als wir von den Leidenschaften des mutartigen und begehrenden Teiles im allgemeinen und ihrem Vorgang im einzelnen redeten; allein wir müssen auch noch besonders über ihn sprechen und uns einmal zunächst vergegenwärtigen, was man eigentlich als leidenden Seelenteil bezeichnet. Man versteht darunter im allgemeinen den Teil der Seele, an welchem die Leidenschaften vorzukommen scheinen, d. h. alles dasjenige, was Freude und Trauer zur Folge hat[6]). Von den Leidenschaften gehen die

einen von Vorstellungen aus, z. B. wenn man, in der Meinung, der Tod stehe einem bevor, Furcht empfindet, oder wenn man sich freut, in der Meinung es werde einem etwas Gutes begegnen; dabei findet die Vorstellung in der Seele, die Bewegung der Leidenschaft im Körper statt. Andere Leidenschaften sind früher als die Vorstellungen und bringen solche unwillkürlich im Vorstellungsvermögen hervor. Die Vorstellung verursacht in der Seele keine Bewegung, wie wir schon ausführten. Die Furcht tritt zunächst unabhängig von der Vorstellung an die Seele heran, hängt aber in letzter Linie doch wieder von ihr ab und teilt dem Seelenteil, der die Furcht empfindet, eine gewisse Empfindung davon mit, auf Grund dessen Unruhe und Aufregung über ein voraussichtliches Übel in der Seele entsteht. Das Vorstellungsgebilde gehört der Seele an, sowohl die eigentliche sogenannte Vorstellung als auch das, was von ihr ausgeht und, genau genommen, nur noch eine untergeordnete, dunkle Vorstellung ist, eine unklare Phantasie, ähnlich der unbewußten Tätigkeit, mit welcher die Natur alles Einzelne hervorbringt. Was dann weiter darauf folgt, die bereits sinnlich wahrnehmbare Aufregung, findet im Körper statt: das Zittern, Herzklopfen, Erbleichen, und Versagen der Sprache. Das kann offenbar nicht im seelischen Teil vor sich gehen, denn sonst müßte man auch ihn als körperlich bezeichnen. Ja, diese Erscheinungen würden gar nicht bis zum Körper gelangt sein, indem der Teil, welcher sie zu ihm gelangen läßt, durch die Affektion betroffen und aus seiner Ruhe gebracht, seine Funktion nicht weiter verrichten würde. Dieser leidende Teil der Seele ist also kein Körper, vielmehr eine Form, aber eine in der Materie befindliche Form, wie das Begehrungsvermögen, die Kraft der Ernährung, des Wachstums und der Zeugung, welche die Wurzel und der Ausgangspunkt der begehrenden und der leidenden Form ist. Eine Form kann aber absoluterweise weder Unruhe noch eine Affektion an sich haben, sondern muß selbst unbeweglich bleiben, während ihre Materie sich

in der Affektion befindet, so oft eine solche eintritt, veranlaßt durch die Einwirkung des bewegenden Prinzips. Es wächst ja auch nicht die vegetative Kraft, wenn sie wachsen läßt, sie nimmt nicht zu, wenn sie zunehmen läßt, überhaupt sie bewegt sich nicht selbst in der Bewegung, die sie veranlaßt, sondern entweder bewegt sie sich überhaupt nicht, oder es ist eine ganz andere Art Bewegung und Tätigkeit. Die Natur der Form ist also Tätigkeit, sie schafft durch ihre Anwesenheit, wie wenn die Harmonie aus sich selbst die Saiten bewegte. Der leidende Teil der Seele ist also die Veranlassung der Affektion, indem die Bewegung von ihm ausgeht, entweder auf Grund einer sinnlichen Wahrnehmung oder auch ohne eine solche, indem er selbst ruhig in der Form der Harmonie bleibt. Die Ursachen der Bewegung entsprechen dem Musiker, die von der Affektion in Bewegung gesetzten Teile den Saiten. Denn auch dort ist ja nicht die Harmonie, sondern die Saite affiziert worden. Die Saite würde aber, auch wenn der Musiker es wollte, nicht in musikalischer Weise bewegt werden, wenn die Harmonie es nicht angäbe.

5. Wozu aber der Versuch, die Seele durch Philosophie frei von Leidenschaften zu machen, wenn sie von vornherein nicht affiziert wird? Darum, weil die an dem sogenannten leidenden Teil auch in die Seele eintretende Art von Phantasiegebilde die weitere Affektion hervorbringt, nämlich die körperliche Aufregung, und weil mit dieser Aufregung das Bild des voraussichtlichen Übels verbunden ist. Diese Affektion will die Vernunft beseitigen und nicht mehr auftreten lassen, da die Seele sich bei ihrem Auftreten nicht wohl befindet, bei ihrem Austreten dagegen ohne Leiden ist; denn in diesem letzten Fall bildet sich in der Seele keines dieser Bilder, welche die Ursachen der Affektionen sind; es ist gerade so, wie wenn man sich von Traumbildern befreien will und deshalb die vorstellende Seele in den Zustand des Wachens versetzt[7]; in diesem Sinne kann man auch sagen, die Affektionen seien hervorgebracht durch die Vorstellungen

der äußeren Dinge, indem man diese Vorstellungen als leidende Zustände der Seele betrachtet. Doch was soll ès für eine Reinigung der Seele geben, wenn sie nicht beschmutzt ist? Und was heißt es, sie vom Körper zu trennen? Die Reinigung der Seele besteht darin, daß man sie allein läßt, sie frei macht von der Berührung mit andern Dingen, daß sie nicht auf anderes blickt oder fremdartige Vorstellungen hegt, daß sie keine Schattenbilder sieht und aus ihren Affektionen hervorbringt. Sie reinigt sich, wenn sie sich von den Dingen hier unten zu dem Geistigen wendet; sie trennt sich vom Körper, wenn sie zwar noch in ihm weilt, aber nicht mehr von ihm abhängig ist; sie gleicht dann einem Lichte, welches im Trüben leuchtet, aber durch seine trübe Umgebung nicht beeinträchtigt wird. Für den leidenden Seelenteil besteht also die Reinigung im Aufwachen aus den seltsamen Traumbildern und in der Abwendung von ihnen; die Trennung vom Körper jedoch darin, daß er sich so wenig wie möglich dem Unteren zuneigt und sich kein Bild von ihm macht. Die Trennung kann auch in der Beseitigung jener Gegenstände bestehen, von denen der leidende Teil sich trennt, wenn er aufhört, in seiner Berührung mit einem durch Üppigkeit getrübtem Geist fleischlich verunreinigt zu werden, seine Umgebung vielmehr soweit geschwächt ist, daß er sich ungestört über sie zu erheben vermag [8].

ÜBER DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE[1])

IV. Enneade, Buch 7



st jeder von uns seinem ganzen Wesen nach unsterblich, oder fällt er ganz der Vernichtung anheim, oder wird zwar ein Teil von uns zerstreut und zerstört, während der andere seinem Wesen nach ewig fortdauert? Diese Fragen sollen hier behandelt werden. Ein einfaches Wesen ist der Mensch wohl nicht, sondern er besteht aus Seele und Körper, welcher uns entweder als ein Werkzeug zugehört oder auf andere Weise mit uns verbunden ist. Wir wollen also in dieser Weise unterscheiden und Natur und Wesen eines jeden betrachten. Der Körper, selbst etwas Zusammengesetztes, kann, wie uns vernünftige Überlegung schon zeigt, nichts Bleibendes sein, aber auch die sinnliche Wahrnehmung sieht, wie er sich auflöst, verwest und allen Arten der Vernichtung preisgegeben ist, indem jedes der in ihm vorhandenen Elemente bestrebt ist, sich mit Elementen gleicher Natur zu einen, und das eine das andere vernichtet und umändert, besonders wenn die Seele den Massen nicht helfend bei Seite steht. Und wenn auch ein jedes seinem Werden nach einzeln ist, so ist es doch seinem Sein nach keine Einheit, denn man kann es auflösen in Form und Stoff, woraus notwendig folgt, daß auch die einfachen Körper zusammengesetzt sind. Und da sie als Körper Größe haben und zerschnitten und zerteilt werden können, so unterliegen sie auch in dieser Hinsicht der Zerstörung. Ist also der Körper ein Teil von uns, so sind wir nicht ganz und gar unsterblich; ist er ein Organ, so muß er, uns für eine bestimmte Zeit gegeben, von derselben Natur sein. Das herrschende Prinzip in uns, der eigentliche Mensch, dürfte sich also zum Körper verhalten wie die Form zum Stoff oder der Arbeiter zum Werkzeug; in beiden Fällen aber ist die Seele das Wesen des Menschen.

2. Worin besteht nun das Wesen der Seele? Ist sie ein Körper, so ist sie zerstörbar, denn jeder Körper ist zusammengesetzt; ist sie kein Körper, vielmehr anderer Natur, so muß man diese Natur auf dieselbe oder auf eine andere Weise betrachten.

Zuerst ist zu betrachten, worin dieser Körper, den man die Seele nennt, sich auflösen soll. Da jeder Seele notwendig Leben innewohnt, und der Körper, für den man die Seele hält, mindestens zwei Teile, wenn nicht mehr, besitzt, so muß entweder der eine von beiden oder jeder ein von Natur eingepflanztes Leben haben oder wenigstens in einem seiner Teile oder in gar keinem. Wohnt nun einem von ihnen das Leben inne, so wird eben dies die Seele sein. Aber was wäre das für ein Körper, der das Leben aus sich selbst besitzt? Feuer, Luft, Wasser und Erde[2]) sind an sich leblos, und wenn ihnen Seele innewohnt, so haben sie nur ein von außen hinzugebrachtes Leben, andere Körper aber als diese gibt es nicht. Und die, welche andere Elemente in sich aufnahmen, hat man als Körper betrachtet, nicht als Seele und hat ihnen auch kein Leben beigelegt. Soll aber die Gesamtheit der Teile, deren jeder kein Leben hat, das Leben bewirken? Das wäre eine törichte Annahme. Besitzt aber jeder einzelne Teil das Leben, so genügt einer. Völlig unmöglich ist es, daß ein zusammengebrachter Haufe von Körpern Leben hervorbringt, und aus Unvernünftigem Vernunft entsteht. Die Gegner werden sagen, nicht aufs Geratewohl komme diese Mischung zustande. Aber dann bedarf es also eines ordnenden Prinzips und einer Ursache der Mischung, und dieses Prinzip würde dann die Stellung der Seele einnehmen. Es findet sich also weder ein zusammengesetzter und noch viel weniger ein einfacher Körper in der Welt ohne das Vorhandensein einer Seele; nur dadurch kommt ein Körper zustande, daß der Begriff zur Materie hinzutritt, aber dieser Begriff entstammt selbst der Seele.

3. Die andere Annahme, daß die zusammentretenden Atome durch ihre Vereinigung[3]) die Seele hervorbringen, wird durch

die Einheit des Bewußtseins widerlegt und durch den Umstand, daß aus einer Nebeneinanderstellung ohne völlige Durchdringung eine Einheit und ein Allgemeingefühl schwerlich entstehen kann, da diese Atome empfindungslos und unfähig zur Vereinigung sind; die Seele aber ist eine Einheit und besitzt ein Allgemeingefühl. Aus Atomen kann weder ein Körper noch Ausdehnung entstehen. Nimmt man ferner einen einfachen Körper an, so kann man doch nicht behaupten, er habe, sofern er Materie ist, das Leben aus sich selbst, denn die Materie ist ohne Eigenschaft und Gestalt; soll er aber, von der Form gestaltet, das Leben erhalten, so ist, wenn diese Form eine Wesenheit ist, nicht das aus Materie und Form Zusammengesetzte, sondern nur das eine von beiden die Seele. Sie kann also nicht Körper sein, denn der Körper besteht nicht aus der Materie allein, wie wir wieder zeigen werden, sollte man diese Wahrheit leugnen. Behauptet man aber, die Seele sei nur eine Modifikation der Materie und nicht eine Wesenheit, so muß man auch sagen, woher diese Modifikation und das Leben in die Materie gekommen ist. Denn die Materie formt sich nicht selbst, noch legt sie sich selbst die Seele bei. Es muß also etwas geben, das den Reigen des Lebens führt, wenn die Führung weder der Materie noch irgend einem Körper zukommt, ein Prinzip, welches außerhalb und erhaben über aller körperlichen Natur steht. Es gibt überhaupt keinen Körper, wenn es keine seelische Kraft gibt. Denn jeder Körper ist in beständiger Veränderung und Bewegung begriffen [4]), und die Welt würde sofort vernichtet werden, wenn es nur Körper gäbe, mag man auch immerhin einem von ihnen den Namen Seele beilegen; denn auch diese sogenannte Seele würde, da sie ja aus derselben Materie wie die andern Körper besteht, das Schicksal dieser teilen, alles Werden würde dann aufhören, und alles würde beim Mangel eines bildenden und gestaltenden Prinzips in ungeformtem Zustand stille stehen; ja es würde nicht einmal die Materie selbst existieren, und das gesamte All würde sich auflösen, wenn man es der zusammenhaltenden

Kraft des Körpers anvertrauen wollte und ihr die Stelle der Seele anwiese, etwa der Luft und dem Hauch, dem flüchtigsten Element, das seine Einheit nicht durch sich selbst hat[5]). Wie wäre es bei der Teilbarkeit aller Körper möglich, daß man das All, wollte man es einem Körper anvertrauen, nicht vernunftlos machte und dem Zufall preisgäbe? Denn welche Ordnung wohnt in einem Hauch, der seinerseits der Ordnung von der Seele bedarf, oder welche Vernunft und welcher Verstand? Ist die Seele vorhanden, so dient ihr alles Materielle zur Zusammenfügung der Welt und eines jeden Organismus, indem alle die verschiedenen Kräfte zur Vollendung des Ganzen beitragen; nimm die Seele weg, und all das hört auf zu existieren, geschweige denn eine bestimmte Ordnung[6]).

4. Selbst diejenigen indessen, welche annehmen, die Seele sei ein Körper, müssen doch, von der Wahrheit geleitet, zugeben, daß vor den Körpern eine höhere und sie beherrschende Form der Seele vorhanden sein muß: denn sie nehmen die Existenz eines durchgeistigten Hauchs, eines geistartigen Feuers[7]) an, wie wenn ohne Feuer und Lufthauch eine herrschende Macht im Reich des Seienden nicht vorhanden sein könne, und wie wenn die Seele nötig hätte, gewissermaßen nach einem Ort zu suchen, um festen Fuß zu fassen, während doch vielmehr die Körper einen Ort derart brauchen und ja wirklich in den Kräften der Seele begründet sein müssen. Nimmt man aber an, das Leben und die Seele seien nichts anderes als ein Hauch, warum nehmen sie dann ihre Zuflucht zu der von ihnen oft gehörten Behauptung, man müsse außer den Körpern eine andere Natur als die tätig schaffende Macht annehmen? Wenn nun nicht jeder Hauch eine Seele ist, da es ja unzählige seelenlose Hauche gibt, sondern nur ein Hauch von einer ganz bestimmten Beschaffenheit, so werden sie zugeben, daß dieses bestimmte Etwas und diese Beschaffenheit entweder etwas von dem Seienden ist oder nichts; wenn nichts, so existiert nur der Hauch, und das „irgend wie beschaffen“ ist ein bloßes Wort; so werden

sie zu dem Schlusse genötigt, daß es nichts anderes gibt als Materie: Seele, Gott und alles andere sind dann bloße Namen, die Materie allein existiert. Gehört aber jene Beschaffenheit zum Seienden, und ist sie etwas anderes als die Materie, liegt sie zwar in der Materie, ist aber selbst nicht materiell noch aus Materie zusammengesetzt, so wird sie wohl ein Begriff sein, aber nicht etwas Körperliches. Ein weiterer Beweis, daß die Seele kein Körper sein kann, ergibt sich aus folgendem: der Körper ist entweder warm oder kalt, hart oder weich, flüssig oder fest, schwarz oder weiß, kurz, er besitzt die körperlichen Eigenschaften, welche ihn von den andern Körpern unterscheiden. Ist er warm, so wird er erwärmen, ist er kalt, so wird er kühlen, das Leichte wird leicht machen, das Schwere schwer, das Schwarze schwarz, das Weiße weiß; denn es ist nicht die Eigenschaft des Feuers zu kühlen noch die des Eises zu wärmen. Aber die Seele wirkt in verschiedenen Organismen ganz verschieden, aber auch in einem und demselben Organismus entgegengesetzt: sie macht das eine fest, das andere flüssig, das eine dick, das andere dünn, Schwarzes weiß und Leichtes schwer. Und doch müßte sie eigentlich, wenn sie nach Art des Körpers wirken würde, nur e i n e Wirkung hervorbringen, so aber bringt sie viele hervor.

5. Wenn die Seele ein Körper ist, wie kommt es dann, daß ihre Bewegungen verschiedenartig sind, während doch die Bewegung eines jeden Körpers nur eine ist? Sucht man das dadurch zu begründen, daß diese Bewegungen der Seele auf dem freien Willen und auf Begriffen beruhen, so ist das zwar richtig, aber dem Körper kommen doch der freie Wille und die Begriffe nicht zu, denn die Begriffe sind verschieden, aber der Körper ist nur einer und einfach und hat immer nur an einem Begriff teil durch das Prinzip, welches seine Eigenschaften bestimmt. Woher soll ferner der Körper die Fähigkeit haben, seine Organe in bestimmter Zeit und bis zu einem bestimmten Grade wachsen zu lassen? Ihm kommt zwar das

Wachsen zu, aber nicht die Erzeugung des Wachstums oder doch nur insofern, als man in seiner materiellen Masse ein Prinzip des Wachstums annimmt. Wenn die Seele wie ein Körper wüchse, so müßte sie mit seinen Organen mitwachsen. Die hierbei hinzutretenden Teile müssen aber entweder beseelt oder unbeseelt sein: wenn beseelt, wie sind sie entstanden, und woher sind sie gekommen? Wenn aber unbeseelt, wie sollen sie dann beseelt werden und mit der vorherigen Seele eins werden können und dieselben Vorstellungen wie sie erhalten? Werden sie nicht vielmehr eine Seele bilden, welche der ersten fremd gegenübersteht und deren Kenntnisse nicht teilen kann? Es würde außerdem wie bei der übrigen materiellen Masse in unserem Körper eine beständige Veränderung, eine beständige Ab- und Zunahme stattfinden, und kein Teil würde derselbe bleiben. Wie soll da in uns die Erinnerung, wie das Erkennen der uns eigenen Fähigkeiten stattfinden können, wenn wir nicht immer ein und dieselbe Seele besitzen? Wäre die Seele ein Körper, besteht aber die Natur des Körpers darin, daß er fortgesetzt teilbar ist, so besäße sie Teile, welche nicht dasselbe sind wie das Ganze, und wäre die Seele eine Größe, ein Ding, welches nicht vermindert werden dürfte, ohne sein Wesen zu verlieren, so würde sie wie jeder andere Körper durch jede Verminderung ihre Natur einbüßen; ist sie dagegen eine solche Größe, welche, an Größe vermindert, doch ihre Beschaffenheit behält, so wird sie als Körper und Größe etwas anderes sein, wird aber ihre Gleichheit bewahren ihrer Beschaffenheit nach [8]). Was werden die behaupten, welche sagen, die Seele sei ein Körper? Bei der Seele ist jeder Teil ebensogut Seele wie das Ganze und ebenso auch wieder jeder Teil eines Teiles. Die Größe fügt also dem Wesen der Seele nichts hinzu, was doch geschehen müßte, wenn die Seele unter den Begriff der Größe fiele. Ferner ist die Seele auch überall ganz vorhanden, während der Körper weder an mehreren Orten ganz sein kann, noch seine Teile mit dem Ganzen identisch sind. Wenn also die Größe jeder Seele

nach der Seite der Verminderung oder Vergrößerung hin begrenzt ist, so kann sie nicht Seele sein; es kommt auch vor, daß aus einem Geschlechtsakt und einem Samen zwei Geschöpfe oder auch, wie bei gewissen Tieren, sehr viele entstehen, indem der Same sich auf viele zerteilt, in welchem Fall dann jeder Teil das Ganze ist: zeigt diese Tatsache nicht jedem, der sich überhaupt belehren lassen will, daß das Prinzip, bei dem der Teil dasselbe ist wie das Ganze, seinem Wesen nach über der Natur des Quantitativen liegt und selbst notwendig etwas Quantitätsloses sein muß? So allein kann die Seele dieselbe bleiben, wenn der Körper von seiner Masse verliert, weil sie ja keiner Masse noch Größe bedarf, denn ihr Wesen ist etwas anderes. Seele und Begriff sind also quantitätslos.

6. Wenn die Seele ein Körper wäre, so besäße sie weder die Wahrnehmung, noch das Denken, noch das Wissen, noch die Tugend, noch irgend eine Vollkommenheit, die ihr Schönheit verleiht. Das wird aus folgendem klar werden. Das Subjekt, welches etwas wahrnehmen soll, muß selbst ein Einheitliches sein und durch eine sich selbst gleichbleibende Kraft das Ganze erfassen, wenn auch durch viele sinnliche Organe die in das Subjekt eingehenden Bilder viele sind oder viele Eigenschaften an einem Gegenstand, oder wenn wir durch ein Organ einen vielgestaltigen Gegenstand, etwa ein Gesicht, erfassen; denn es gibt nicht ein Prinzip, welches die Nase, und ein anderes, welches die Augen wahrnimmt, sondern ein und dasselbe umfaßt alles zusammen. Und wenn wir das eine durch das Gesicht, das andere durch das Gehör wahrnehmen, so muß es etwas Einheitliches geben, in welches die beiden Eindrücke eingehen. Wie könnte man etwas aussagen über die Verschiedenheit sinnlicher Eindrücke, wenn sie nicht alle auf dasselbe gemeinsame Prinzip einwirken würden? Somit muß dieses Prinzip dem Mittelpunkt gleichen, die sinnlichen Wahrnehmungen aber müssen von allen Seiten her wie die Radien nach diesem Mittelpunkt hinlaufen, und

dieses wahrnehmende Prinzip muß ein wahrhaft Eines sein. Wäre es teilbar, und erfaßten die sinnlichen Wahrnehmungen etwa wie die einander entgegengesetzten Endpunkte einer Linie die Dinge, so müßten sie entweder wieder in einem und demselben Punkt, etwa dem Mittelpunkt, zusammenlaufen, oder der eine Punkt hätte die eine sinnliche Wahrnehmung, der andere Punkt eine andere sinnliche Wahrnehmung; das wäre gerade so, wie wenn ich das eine, du das andere wahrnehmen würdest[9]. Und wenn der Gegenstand der Wahrnehmung einer ist, z. B. das Gesicht, so wird er in eins zusammengezogen, wie das schon der Augenschein lehrt: denn die gesehenen Gegenstände werden auch in den Pupillen zusammengezogen, wie könnte sonst das Größte durch sie gesehen werden[10]? Folglich müssen die in das leitende Prinzip der Seele kommenden Dinge noch viel mehr als unteilbare Anschauungen betrachtet werden, und das sie erfassende Prinzip muß selbst unteilbar sein. Wäre es eine Größe, so würde es wie der wahrgenommene Gegenstand zerteilt werden, jeder seiner Teile würde dann einen Teil des sinnlichen Gegenstandes, aber niemand von uns den ganzen Gegenstand wahrnehmen können. Das wahrnehmende Subjekt muß also ganz eines sein; denn sonst würde sich nicht Gleiches zu Gleichem fügen, weil das leitende Prinzip nicht die gleiche Ausdehnung hätte wie der sinnlich wahrnehmbare Gegenstand. Wie soll man nun diese Teilung vornehmen? Will man in dem wahrnehmenden Subjekt ebensoviel Teile annehmen wie in dem wahrgenommenen Gegenstand? Wird jeder Teil der Seele seinerseits mit seinen eigenen Teilen wahrnehmen? Oder werden die Teile der Teile nicht wahrnehmen? Das ist doch unmöglich. Wenn aber jeder Teil den ganzen Gegenstand wahrnehmen wird, so folgt daraus, da jede Größe unendlich teilbar ist, daß bei einem Gegenstand der Wahrnehmung unendlich viele Wahrnehmungen in jedem Teil der Seele entstehen und unendlich viele Bilder in dem leitenden Prinzip der Seele. Ferner könnte doch das Wahrnehmen, wenn das

wahrnehmende Prinzip körperlich wäre, auf keine andere Weise zustande kommen als wie etwa die Abdrücke von Siegelringen in weichem Wachs, mögen sich nun die Bilder der Wahrnehmung in Blut oder in Luft abdrücken. Wären sie wie Abdrücke in flüssigen Körpern, was man ja auch annehmen könnte, so würden sie, wie in Wasser geprägt, zerfließen, und es gäbe kein Gedächtnis; bleiben aber die Eindrücke, so wäre es entweder unmöglich, andere einzuprägen, solange jene bleiben, es gäbe also keine andern Wahrnehmungen, oder, wenn andere entstehen, so würden sie die früheren auslöschen, es gäbe also keine Erinnerung. Wenn es nun aber Erinnerung gibt und die Seele immer neue Wahrnehmungen machen kann, ohne von den alten behindert zu sein, so kann die Seele unmöglich körperlicher Natur sein.

7. Zum selben Schluß führt auch eine Untersuchung der Empfindung des Schmerzes. Wenn man sagt, ein Mensch habe Schmerzen am Finger, so ist der Sitz des Schmerzes natürlich der Finger, aber die Empfindung des Schmerzes entsteht, wie man doch zugeben wird, in dem leitenden Prinzip der Seele. Der leitende Teil ist also ein anderer als das leitende Prinzip, und doch empfindet dieses, und die ganze Seele leidet denselben Schmerz. Wie geht das zu? Auf dem Wege gegenseitiger Mitteilung, werden die Gegner behaupten, indem zuerst der seelische Hauch im Finger den Eindruck erfährt und ihn dann dem nächstfolgenden mitteilt, und so fort, bis er zum leitenden Prinzip gelangt[11]). Dann müßte aber notwendigerweise, wenn der erste Teil den Schmerz empfand, die Empfindung des zweiten eine andere sein, falls sie durch gegenseitige Mitteilung zustande kommt, ebenso die des dritten wieder eine andere, und so müßte die Empfindung, welche einer schmerzhaften Stelle entstammt, zu vielen, ja unzähligen Empfindungen werden, und sie alle müßte nachher der leitende Teil außer seiner eigenen noch empfinden. In Wahrheit aber würde sich jede jener Empfindungen gar nicht auf die schmerzhafte Stelle am Finger beziehen, sondern die

des dem Finger benachbarten Teiles würde empfinden, daß die Handfläche schmerzt, die dritte, daß ein anderer, weiter nach oben liegender Teil schmerzt, und so würde es viele Schmerzempfindungen geben, und der leitende Teil würde nicht den Schmerz am Finger, sondern an ihm selbst empfinden, von ihm allein ein Bewußtsein haben, die andern aber ganz unbeachtet lassen; dabei käme es ihm gar nicht zum Bewußtsein, daß der Finger schmerzt. Wenn also auf dem Wege gegenseitiger Mitteilung keine Empfindung zustande kommen kann, und bei einer körperlichen Masse nicht der eine Teil ein Bewußtsein vom Leiden des andern haben kann, so muß die empfindende Seele in jedem Teil des Körpers und seiner Organe mit sich selbst gleich sein, eine Eigenschaft, die nicht dem Körper, sondern einer andern Art des Seienden zukommt[12]).

8. Aber auch das Denken wäre unmöglich, wenn die Seele ein Körper wäre. Denn wenn die Wahrnehmung darin besteht, daß die Seele mit Hülfe des Körpers die wahrnehmbaren Dinge erfaßt, so ist nicht auch das Denken ein Erfassen der Dinge mit Hülfe des Körpers, denn sonst wäre ja Denken und Wahrnehmen dasselbe. Besteht also das Denken in einem Erfassen ohne körperliche Vermittlung, so kann doch das, was denken soll, erst recht kein Körper sein. Bezieht sich doch die Wahrnehmung auf wahrnehmbare Dinge, das Denken aber auf denkbare Dinge. Wer das bestreitet, wird wenigstens ein Denken gewisser Denkinhalte und ein Erfassen nicht quantitativer Dinge zugeben. Wie soll aber nun etwas, das Größe besitzt, etwas denken, das ohne Größe ist und wie etwas Teilbares das Unteilbare? Etwa mit einem unteilbaren Teil seiner selbst? Aber in diesem Falle wäre das denkende Subjekt nicht körperlich, denn es ist ja eben nicht das ganze Subjekt zur denkenden Aneigung des Gegenstands nötig, sondern es genügt ja schon irgend ein Teil. Gibt man uns nun zu, daß die abstraktesten Gedanken wie die Wahrheit sich auf ganz unkörperliche Dinge beziehen, so muß

notwendig das denkende Prinzip, um sie zu erkennen, selbst unabhängig vom Körperlichen sein[13]) oder werden. Behauptet man aber, der Inhalt der Gedanken seien die an der Materie haftenden Ideen, so entstehen auch sie doch immer nur durch Abstraktion von den Körpern, und sie geschieht eben durch den Geist. Denn es findet sich doch wirklich keine Beimischung von Fleisch oder Materie in der Abstraktion eines Kreises, eines Dreiecks, einer Linie oder eines Punktes. Es muß also auch die Seele selbst bei einer solchen Tätigkeit vom Körper abstrahieren, darf also selbst kein Körper sein. Auch das Schöne und Gerechte sind doch, wie ich glaube, keine körperlichen Größen, also auch das Denken dieser nicht. Diese Dinge können nur mit dem unteilbaren Prinzip der Seele ergriffen und bewahrt werden. Und wenn die Seele körperlich wäre, wie stünde es dann mit ihren Tugenden, mit der Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und den andern[14])? Diese Tugenden wären dann wohl nichts anderes als ein bestimmter Zustand des Hauches oder Blutes[15]): Tapferkeit wäre also die Widerstandsfähigkeit des Hauches und Besonnenheit eine richtige Mischung, während die Schönheit in der Wohlgestalt der Umrisse bestünde, wonach wir beim Anblick blühender und schöner Menschen die körperliche Gestalt bezeichnen. Widerstandsfähigkeit und Schönheit in Umrissen könnte man nun zwar einem Hauch zuschreiben, aber der Begriff der Besonnenheit liegt ihm doch ganz ferne. Im Gegenteil, es kommt ihm doch gewiß auf ein Wohlbefinden in seiner Umhüllung und bei seiner Berührung an, wobei er sich wärmen oder nach gelinder Kühlung verlangen, oder sich nur weichen, zarten und glatten Dingen nähern wird. Was kümmert ihn aber wohl ein Verteilen nach Recht und Verdienst? Sind ferner die Anschauungen der Tugend und die andern Dinge, welche die Seele denkt, ewig, oder wird die Tugend einem Menschen zuteil, nützt ihm, geht aber dann wieder zugrunde? Aber wer ist dann ihr Prinzip und woher stammt sie? Es würde eben dann ihr Prinzip das

Bleibende sein. Sie muß also zu dem Ewigen und Bleibenden gehören, wie z. B. auch die Begriffe in der Geometrie. Dann gehört sie aber auch nicht zu den Körpern. Und dann muß auch die Seele, der sie innewohnen soll, von derselben Natur, also nicht körperlich sein; denn die körperliche Natur hat keinen Bestand, sondern ist ganz und gar im Fluß.

9. Manche Leute reihen die Seele im Hinblick auf die Wirkungen der Körper, wie Wärme und Kälte, Stoß und Druck, unter den Körpern ein, indem sie ihr den Platz der wirkenden Ursache einräumen; wer das tut, weiß zunächst nicht, daß die Körper ihre Wirkungen auch durch unkörperliche Kräfte hervorbringen, sodann daß wir diese Kräfte gar nicht der Seele zuschreiben: vielmehr ist es das Denken, Wahrnehmen, Überlegen, Begehren und das überlegende und überall zweckmäßige Handeln, was eine nichtkörperliche Wesenheit erfordert. Indem sie also die Kräfte unkörperlicher Wesen auf die Körper übertragen, heben sie die Wirksamkeit unkörperlicher Kräfte und Wesen auf. Daß aber auch die Körper ihre Wirksamkeit unkörperlichen Kräften verdanken, geht aus folgendem hervor. Es ist zuzugeben, daß die Quantität von der Qualität unterschieden ist, daß jeder Körper ein Quantum, daß aber nicht jeder Körper ein Quale ist. Wer dies zugibt, muß auch zugeben, daß die Qualität, welche etwas anderes ist als die Quantität, auch etwas anderes ist als ein Körper. Denn wie soll sie ein Körper sein, da sie doch nicht quantitativ ist, jeder Körper aber dies ist? Dazu kommt auch noch, was schon oben erwähnt wurde: wenn jeder Körper infolge einer Teilung und so auch jede Masse zu sein aufhört, was sie waren, aber trotzdem an jedem Teil des zerstückelten Körpers dieselbe Qualität erhalten bleibt, z. B. die Süßigkeit des Honigs auch in jedem Teil Süßigkeit ist, so kann die Qualität nichts Körperliches sein. Wenn ferner die Kräfte körperlicher Natur wären, so müßten notwendig die starken Kräfte große Massen und die Kräfte mit geringer Wirkung kleine Massen sein. Gibt es aber große Massen mit geringen Kräften und ganz geringe

Massen mit sehr großer Wirkung, so muß die Wirksamkeit einer andern Ursache[16]) als der Größe zugeschrieben werden, einer Ursache, auf die der Begriff der Größe keine Anwendung findet. Ferner gibt man zu, daß die Materie, sofern sie Körper ist, mit sich identisch bleibt, aber verschiedene Wirkungen ausübt, je nach den Qualitäten, die sie annimmt: folgt daraus nicht ganz deutlich, daß die hinzutretenden Qualitäten begrifflicher und unkörperlicher Natur sind? Auch kann man nicht einwenden, daß die lebenden Wesen sterben, wenn Hauch und Blut entweichen; diese beiden sind allerdings zum Leben notwendig, aber außer ihnen noch viele andere Dinge, von denen doch keines als Seele angenommen wird[17]); und dann durchdringt ja weder der Hauch noch das Blut alle Körperteile, wohl aber die Seele.

10. Durchdringt ferner die Seele als Körper den ganzen Körper, so muß sie mit ihm eine Mischung bilden in derselben Weise, wie auch sonst unter den Körpern die Mischung vorkommt. Da aber bei einer Mischung keiner der gemischten Bestandteile seiner Wirklichkeit nach vorhanden bleibt, so würde tatsächlich auch die Seele in der Mischung mit dem Körper nicht mehr wirklich vorhanden sein, sondern nur noch der Möglichkeit nach, wie bei einer Mischung von Süßem und Bitterem das Süße nicht mehr vorhanden ist; wir hätten also keine Seele. Wenn ferner etwas als Körper mit einem Körper in der Weise gemischt ist, daß es als Ganzes das Ganze durchdringt, so daß überall, wo das eine ist, auch das andere sein muß, und beide eine gleiche Masse um das Ganze einnehmen, ohne daß durch den Hinzutritt des einen eine Vermehrung entstanden ist, so wird nichts übrig bleiben, was nicht geteilt werden kann; denn die Mischung darf nicht große Teile abwechselnd nebeneinander enthalten, sondern ein Körper muß den andern durch und durch bis zu immer kleineren Teilen durchdrungen haben, worin schon die Unmöglichkeit liegt, daß das Kleinere dem Größeren gleich wird; doch davon abgesehen, eines muß das andere ganz durch-

dringen und an jedem Punkte schneiden; es muß sich also, wenn dies für jeden beliebigen Punkt gelten und kein Körper dazwischen liegen soll, der nicht geteilt ist, die Teilung des Körpers, Punkt für Punkt, vollzogen haben; aber das ist unmöglich. Da die Teilung ins Unendliche fortgeht, so werden die unendlich vielen Teilchen nicht nur der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach vorhanden sein; es kann also unmöglich ein Körper in seiner Ganzheit den andern in seiner Ganzheit durchdringen; die Seele aber durchdringt den Körper in seiner Ganzheit, muß also selbst unkörperlich sein [18]).

11. Behauptet man aber, die frühere Natur der Seele sei ein Hauch gewesen, durch seinen Eintritt in das Kalte [19]) sei er aber dünner und feiner und zur Seele geworden, so ist das ganz töricht; denn viele Wesen entstehen im Warmen und haben keineswegs eine Seele, die der Einwirkung des Kalten ausgesetzt war; aber davon ganz abgesehen, läßt, wer dies behauptet, die Seele aus ihrer früheren Beschaffenheit durch äußere Zufälligkeiten entstehen, man macht also damit das Schlechtere zum Ersten und nimmt vor diesem etwas noch Geringeres an, was man Zustand nennt; der Geist wäre dann das Letzte, da er offenbar erst aus der Seele entspringt; war aber der Geist vor allem, so muß man ihm zunächst die Seele setzen, dann die Natur und als später immer das Schlechtere, entsprechend der natürlichen Ordnung. Nach dieser Ansicht wäre auch Gott nach Analogie des Geistes wieder später, wäre etwas Erschaffenes und hätte sein Denken nur als etwas Hinzugekommenes; daraus würde sich ergeben, daß es weder eine Seele, noch einen Geist, noch Gott gibt, da das der Möglichkeit nach Seiende nicht entstehen und zur Wirklichkeit gelangen kann, ohne daß zuvor das der Wirklichkeit nach Seiende vorhanden ist. Denn was soll es in den Zustand der Wirklichkeit führen, wenn es außer ihm kein anderes, früheres gibt? Anzunehmen, daß es sich selbst zur Verwirklichung führt, ist sinnlos; es muß, um in den Zustand der Wirklichkeit zu gelangen, wenigstens auf etwas anderes

hinblicken können, welches nicht der Möglichkeit nach, sondern der Wirklichkeit nach vorhanden ist. Freilich, wenn dem der Möglichkeit nach Seienden das Verharren in immerwährender Gleichheit in sich selbst zukommen soll, so wird es an und durch sich selbst zur Wirklichkeit gelangen, und dies Wirkliche wird besser sein als das Mögliche, weil es das erstrebte Ziel jenes ist. Also ist das Bessere und unkörperliche und stets Wirkliche früher, früher also der Geist und die Seele als die Natur. Demnach ist die Seele nicht wie ein Hauch und überhaupt nicht wie ein Körper. Man könnte auch noch andere Gründe dafür anführen, daß die Seele körperlos ist, doch genügen auch diese schon.

12. Da nun die Seele nicht körperlicher Natur ist, müssen wir ihre Beschaffenheit feststellen. Kann man nun etwa annehmen, die Seele sei zwar vom Körper verschieden, aber doch etwas am Körper Haftendes, z. B. eine Harmonie[20]? Pythagoras und seine Anhänger nahmen dies an: sie glaubten, die Seele sei etwas derart, wie die Harmonie einer Leier. Wie nämlich die Spannung der Saiten einen bestimmten Zustand in ihnen hervorruft, den man Harmonie nennt, in derselben Weise bewirke auch, wenn die verschiedenen Elemente unseres Körpers in bestimmter Weise gemischt seien, diese Mischung das Leben und die Seele; so sei also die Seele nichts anderes als dieser aus der bestimmten Mischung hervorgehende Zustand. Die Unrichtigkeit dieser Ansicht hat man schon vielfach dargetan. Man hat angeführt, die Seele sei das Frühere, die Harmonie aber das Spätere; die Seele beherrscht den Körper, leitet ihn und leistet ihm sogar Widerstand, was bei der Harmonie nicht möglich ist; die Seele ist eine Substanz, die Harmonie nicht; aus der rechten und zweckmäßigen Mischung der Teile, aus denen unser Körper besteht, entspringt die Gesundheit, und zudem müßte für jeden einzelnen anders gemischten Teil eine andere Seele bestehen, deren es dann viele geben würde; und endlich, was das Wichtigste ist, diese in der

Harmonie bestehende Seele setzt eine andere Seele voraus, welche diese Harmonie erst hervorbringt, wie bei einem Musikinstrument der Musiker die Harmonie erst in die Saiten hineinbringt, indem er in sich selbst einen Begriff besitzt, nach welchem er die Saiten stimmt; denn weder die Saiten der Leier, noch die Elemente unseres Körpers können sich selbst zur Harmonie bringen. Überhaupt läßt diese Ansicht aus unbeseelten Dingen beseelte entstehen und aus ungeordneten auf dem Weg des Zufalls geordnete; und die Ordnung soll nicht aus der Seele, sondern erst die Seele aus der zufällig entstandenen Ordnung geworden sein; das ist aber weder bei den Einzeldingen, noch bei der Gesamtheit möglich; also ist die Seele keine Harmonie.

13. Prüfen wir ferner die Meinung derer, welche die Seele eine Entelechie nennen[21]). Man sagt, die Seele verhalte sich in dem zusammengesetzten Wesen, das wir Mensch nennen, zum beseelten Körper wie die Form zur Materie; sie sei aber nicht die Form eines jeden Körpers, insofern als er Körper ist, sondern nur die eines natürlichen organischen Körpers, welcher das Leben der Möglichkeit nach besitzt. Steht nun die Seele zum Körper im gleichen Verhältnis wie die Form einer Bildsäule zum Erz, dann ist die Seele mit dem Körper teilbar, und es muß bei der Abtrennung irgend eines Körperteils in dem abgetrennten Stück zugleich ein Stück Seele enthalten sein; ferner kann sich die Seele während des Schlafes nicht vom Körper trennen, da doch die Entelechie dem Körper, zu dem sie gehört, immer anhaften muß, ja, es könnte überhaupt kein Schlaf eintreten[22]). Außerdem ist nach dieser Ansicht auch kein Widerstreit der Vernunft gegen die Begierden möglich, vielmehr wird der Mensch in seinem ganzen Wesen nur ein und dieselbe Empfindung haben, ohne jemals mit sich selbst in Widerspruch zu geraten. Ist die Seele eine Entelechie, so können vielleicht Sinneswahrnehmungen entstehen, unmöglich aber Gedanken. Deshalb nehmen die Anhänger dieser Ansicht auch noch

eine andere Seele, den Geist an, der sie Unsterblichkeit beilegen[23]). Die denkende Seele kann also keineswegs auf den Begriff der Entelechie zurückgeführt werden, wenn dieser Name durchaus zur Anwendung kommen soll. Aber auch die wahrnehmende Seele, welche die Eindrücke abwesender Wahrnehmungsgegenstände festhält, kann dazu den Körper nicht brauchen, widrigenfalls diese Eindrücke sinnliche Gestalten und Bilder wären; das aber würde die Folge nach sich ziehen, daß die Seele nicht imstande wäre, andere Eindrücke in sich aufzunehmen; also ist die Seele auch aus diesem Grunde keine vom Körper untrennbare Entelechie. Aber auch der begehrende Teil unserer Seele kann keine solche Entelechie sein, denn er begehrt nicht bloß nach Speise und Trank, sondern auch nach anderen Dingen, die nichts mit dem Körper zu tun haben. Es bleibt noch der vegetative Teil der Seele übrig, der wirklich eine untrennbare Entelechie des Körpers zu sein scheint. Aber auch hier verhält es sich anders: denn wenn das Prinzip jeder Pflanze in der Wurzel seinen Sitz hat[24]), und wenn sich das Wachstum des gesamten andern Pflanzenkörpers in der Wurzel und den unteren Teilen erzeugt, so hat offenbar die Seele die andern Teile verlassen und sich allein in der Wurzel zusammengezogen; sie war also nicht über die ganze Pflanze wie eine untrennbare Entelechie ausgebreitet. Überdies ist die Pflanzenseele ja schon vor dem Wachstum der Pflanze im kleinsten Keim enthalten; wenn sie also aus einer größeren Pflanze in eine kleinere und von einer kleinen auf die ganz große Pflanze übergehen kann, warum soll sie sich dann nicht auch gänzlich von der Materie trennen können? Die Seele geht ferner aus einem lebenden Wesen in ein anderes über: wie könnte nun die Seele des ersten zu der des letzten werden, wenn sie nur die Entelechie eines einzigen war? Man erkennt dies deutlich an lebenden Wesen, die sich in andere verwandeln. Die Seele ist also nicht die Form irgend eines Körpers, sondern eine Wesenheit, die ihr Sein nicht daher

hat, daß sie einem Körper innewohnt, sondern sie existiert, bevor sie mit diesem bestimmten lebenden Wesen verknüpft wurde; also ist es nicht der Körper eines lebenden Wesens, der die Seele erzeugt.

Was ist nun das Wesen der Seele? Ist sie weder ein Körper, noch ein körperlicher Zustand, sondern Tätigkeit und schöpferische Wirksamkeit, und hat vieles in ihr und aus ihr Bestand, so ist sie ein von den Körpern verschiedenes substantielles Wesen; aber von welcher Art? Von der Art offenbar, die wir wahre Wesenheit nennen. Alles Körperliche nämlich ist nur ein Werden, aber keine Wesenheit, es entsteht und vergeht, aber es *ist* in Wahrheit niemals, es hat indessen am Seienden Anteil und bleibt insoweit, als es Anteil hat, erhalten.

14. Die andere Natur aber, welche von sich selbst das Sein hat, umfaßt die gesamte wahre Wesenheit, die weder entsteht noch vergeht; ohne sie würden alle andern Dinge dahinschwinden und könnten auch später nicht wieder werden, weil das untergegangen wäre, was sowohl den Einzeldingen, als auch dem gesamten All Erhaltung gewährt und es zum Kosmos gestaltet. Denn als Prinzip der Bewegung verleiht die Seele auch allen andern Dingen Bewegung, während sie sich aus sich selbst bewegt; sie spendet dem beseelten Körper das Leben, aber sie hat das Leben von sich selbst und verliert es niemals, weil es kein entlehntes Leben ist. Denn nicht alle Dinge besitzen nur ein entlehntes Leben, sonst würde sich ja ein Aufsteigen bis ins Unendliche ergeben; sondern es muß eine uranfängliche lebende Natur geben, welche notwendig unzerstörbar und unsterblich sein muß, weil sie das Prinzip des Lebens für alle andern Dinge ist. Hier muß man allem Göttlichen und Seligen seinen Platz anweisen, denn es ist etwas von sich selbst Lebendes und Seiendes, es ist und lebt von Urbeginn an, es ist wandellos, es entsteht nicht und vergeht nicht. Woher sollte es auch entstehen, in was sollte es vergehen? Wenn es in

Wahrheit den Namen Sein verdienen soll, so darf es nicht bald sein, bald nicht sein, wie auch das Weiße nicht bald weiß, bald nicht weiß ist. Wäre das Weiße auch etwas wahrhaft Seiendes, so wäre es immer, ganz abgesehen von dem Weißsein; aber es ist eben nur das Weiße. Das wahrhaft Seiende aber, das aus sich selbst und ursprünglich ist, ist ewig. Es kann nun nicht etwas Totes sein, wie ein Stein oder ein Stück Holz, sondern es muß lebendig sein und ein reines Leben besitzen, solange es in sich selbst bleibt. Was sich aber von ihm mit Schlechterem mischt, begegnet allerdings in seinem Streben zum Guten manchen Hindernissen, kann aber trotzdem seine Natur niemals verlieren und gewinnt seinen ursprünglichen Zustand wieder, sobald es sich auf das ihm eigene Gebiet zurückzieht[25]).

15. Daß die Seele der göttlichen und ewigen Natur verwandt ist, geht aus dem von uns geführten Beweis ihrer Unkörperlichkeit hervor. Sie hat weder Gestalt noch Farbe, und man kann sie auch nicht durch Tasten erfassen. Man kann aber auch noch folgendes zum Beweis anführen. Wir sind darüber einig, daß alles Göttliche und wahrhaft Seiende ein gutes und vernünftiges Leben genießt: betrachten wir also nach diesem Prinzip die Natur unserer eigenen Seele. Nehmen wir hierzu nicht eine Seele, welche im Körper unvernünftige Begierden und Regungen, sowie andere Leidenschaften sich zugezogen hat, sondern die, welche all das abgestreift hat und, soviel wie möglich, in keiner Gemeinschaft mehr mit dem Körper steht: sie macht uns klar, daß das Böse ein von außen herrührender Zusatz zur Seele ist; während sie in ihrer Reinheit das Höchste und Beste, Weisheit und jede andere Tugend besitzt[26]). Ist nun die Seele derart, so bald sie sich zu sich selbst zurückzieht, wie sollte sie nicht jener Natur angehören, die nach unserer Überzeugung die alles Göttlichen und Ewigen ist? Denn die Weisheit und die wahre Tugend, welche selbst göttlicher Natur sind, könnten in einem niedrigen und sterblichen Wesen nicht wohnen[27]); ein Wesen, das fähig

ist, sie zu besitzen, muß notwendig göttlich sein, weil es am Göttlichen Anteil hat durch seine Verwandtschaft und Wesensgemeinschaft mit ihm. Deshalb würde sich auch, wer von uns derartig die Weisheit und die Tugend besäße, nur wenig von den höheren Mächten hinsichtlich seiner Seele unterscheiden; er stünde nur soweit unter ihnen, als seine Seele sich in einem Körper befindet. Wenn alle Menschen oder doch sehr viele mit solchen Seelen begabt wären, so würde niemand so ungläubig sein, daß er nicht an die unbedingte Unsterblichkeit der Seele glaubte. Jetzt aber, da man sieht, wie bei den meisten Menschen die Seele so vielfach befleckt ist, begreift man weder, daß sie göttlich, noch daß sie unsterblich ist. Man muß aber, wenn man die Natur eines Dinges untersucht, das Ding immer nur in seiner Reinheit betrachten, da das Hinzugesetzte die Erkenntnis dessen, zu dem es hinzugefügt wird, hindert. Man betrachte also die Seele, indem man von allen fremden Dingen absieht, oder noch besser, wer davon absieht, betrachte sich selbst an und für sich, und er wird an seine Unsterblichkeit glauben, wenn er sich selbst in der reinen Welt des Geistes schaut. Er wird einen Geist erblicken, der sich nicht mit sinnlichen und sterblichen Dingen abgibt, sondern mit einem ewigen Vermögen das Ewige denkend erfaßt, er wird alles schauen in der geistigen Welt und sie selbst in ihrem geistigen und lichten Sein, strahlend in der vom Guten ausgehenden Wahrheit, welches über alles Geistige das strahlende Licht der Wahrheit verbreitet. Die Schönheit und Wahrheit des Wortes wird ihm aufgehen, welches lautet: „Lebt wohl, ich bin fortan für euch ein unsterblicher Gott“ [28]); denn er hat sich zum Göttlichen erhoben und bemüht sich, strebend mit ihm gleich zu werden. Wenn aber die Reinigung uns zur Erkenntnis des Höchsten gelangen läßt, so müssen auch zweifellos in uns die Erkenntnisse liegen, welche auch allein das wahre Wissen bilden. Denn die Seele schaut die Weisheit und Gerechtigkeit nicht, wenn sie irgendwie die äußeren Dinge durchläuft,

sondern wenn sie zu sich selbst zurückkehrt und sich selbst denkend erfaßt; dann schaut sie die in ihr selbst errichteten göttlichen Bilder, welche sich im Laufe der Zeit mit Rost bedeckt haben, aber jetzt wieder rein geworden sind; wie wenn es ein beseeltes Stück Gold gäbe, welches später alle Schlacken von sich abstieße und nun, während es zuvor sein eigenes Wesen nicht kannte, weil es keinen Glanz erblickte, voll Verwunderung sich selbst anschaute in seiner Reinheit; es würde dann inne werden, daß es gar keiner geliehenen Schönheit bedarf, weil es am herrlichsten ist, wenn man es allein und für sich bleiben läßt.

16. Welcher vernünftige Mensch könnte über die Unsterblichkeit eines derartigen Wesens noch Zweifel hegen? Ist die Seele doch ein Wesen, dem aus sich selbst ein unzerstörbares Leben innewohnt. Wie sollte die Seele das Leben verlieren, da sie es ja nicht entlehnt hat, da sie es nicht besitzt wie das Feuer die Wärme. Die Seele besitzt das Leben nicht so, daß sie zunächst als Materie zugrunde läge und dann das Leben hinzuträte, um die Seele zu bilden. Denn entweder ist das Leben eine Wesenheit, und diese Wesenheit lebt dann durch sich selbst, und das ist dann die Seele, die wir suchen; deren Unsterblichkeit wird man wohl zugeben; oder die Seele ist etwas Zusammengesetztes, und man muß auch das wieder auflösen, bis man auf ein Unsterbliches, durch sich selbst Bewegtes gelangt, welches dann nicht mehr dem Tod unterworfen sein kann. Oder das Leben ist nur ein zufälliger Zustand der Materie; aber dann ist man gezwungen, eben das Prinzip, welches diesen Zustand der Materie verliehen hat, als unsterblich anzuerkennen, da es das Gegenteil dessen, was es mitteilt, von sich ausschließt[29]). Aber es gibt nur eine Natur, welche das Leben in Wirklichkeit besitzt.

17. Soll aber jede Seele vergänglich sein, so wäre das ganze Weltall schon längst zugrunde gegangen. Wird die Unsterblichkeit der Weltseele zwar behauptet, aber die unserer Seele geleugnet, so muß man für diese Unterscheidung einen

Grund angeben können; denn jede der beiden Seelen ist ein Prinzip der Bewegung, jede lebt durch sich selbst und ergreift im Denken mit derselben Fähigkeit dieselben Gegenstände, indem sie die himmlischen und überhimmlischen Dinge und alles wesenhaft Seiende erforscht und bis zum höchsten Prinzip emporsteigt, sodann denkt unsere Seele die absoluten Wesenheiten, sei es durch die ihr inne wohnenden Anschauungen, sei es auch die Wiedererinnerung, und beweist dadurch, daß sie früher ist als der Körper; im Besitz ewiger Erkenntnisse muß sie auch selbst ewig sein. Alles Auflösbare ferner ist durch Zusammensetzung entstanden und löst sich auf demselben Weg wieder auf, auf dem es entstanden ist. Aber die Seele ist eine einheitliche und einfache Natur, deren Wirklichkeit das Leben ist; auf diese Weise also kann sie nicht vergehen. Wird sie aber etwa dadurch vergehen, daß sie sich in eine Menge Teile zerteilt? Aber sie ist ja, wie gezeigt, weder eine Masse noch eine Größe. Aber könnte sie nicht auf dem Weg der Veränderung zugrunde gehen? Jedoch die zerstörende Veränderung nimmt ihr nur die Form, läßt aber die Materie bestehen, das ist also die Eigenheit eines Zusammengesetzten. Kann also die Seele nach keiner dieser Beziehungen zugrunde gehen, so muß sie unvergänglich sein.

18. Wie kommt es nun, daß die Seele in einen Körper herabsteigt, wenn das Geistige vom Sinnlichen getrennt ist? Sofern die Seele reine Vernunft ist, bleibt sie, die im Geistigen ein rein vernünftiges Leben führt, stets dort, denn ihr wohnt kein Streben und kein Begehren inne; der Teil in ihr aber, der zunächst unter der Vernunft steht und Begierden angenommen hat, entfernt sich schon mehr und mehr von der geistigen Welt. In dem Verlangen, die Materie nach den im Geist geschauten Vorbildern zu ordnen, gleichsam gezwungen, den Inhalt ihres Schauens zu entfalten und die Keime, die sie in sich trägt, ans Licht des Tages zu bringen, trachtet die Seele zu schaffen und wirkt so schöpferisch. In diesem

Streben ist sie gewissermaßen über das Gebiet des Sinnlichen ausgebreitet, teilt mit der Allseele die Sorge, die ganze Welt zu beherrschen, bleibt aber doch über sie erhaben; da sie aber einen bestimmten Teil beherrschen möchte, trennt sie sich von der Allseele und tritt in jenen Teil ein, in dem sie sich befindet; aber auch wenn sie einem Körper gegenwärtig ist, wird sie ihm doch nicht ganz zu eigen, sondern in gewisser Beziehung bleibt sie noch außerhalb des Körpers: deshalb bleibt auch ihre Vernunft unberührbar vom Körperlichen. Sie selbst aber befindet sich bald im Körper, bald außerhalb desselben, indem sie, ausgegangen vom Ersten, zum Dritten vordringt, während die Vernunft der Wirklichkeit nach in der Identität mit sich selbst bleibt und mit Hülfe der Seele alles mit Schönheit erfüllt und schmückt, selbst unsterblich durch eine unsterbliche Macht: denn der Geist ist ewig durch ununterbrochene Verwirklichung seiner selbst.

19. Von den Seelen der andern lebenden Wesen werden auch die, welche gefallen und bis in tierische Leiber herabgesunken sind, notwendig unsterblich sein müssen. Gibt es aber noch Seelen anderer Art als die vernünftigen, so können auch diese nur aus der lebendigen Natur stammen, denn auch für die Tiere ist sie das Prinzip des Lebens; gerade so auch für die in den Pflanzen wohnenden Seelen [30]. Denn alle Seelen sind von demselben Prinzip ausgegangen, haben das Leben als Wesensbestimmung und sind auch ihrerseits unkörperliche, unteilbare Wesenheiten. Entgegnet man aber, die menschliche Seele werde sich wieder auflösen, weil sie drei Teile umfasse, so antworten wir, daß die reinen Seelen, sobald sie von dieser Welt sich lösen, all das ablegen, was ihnen bei der Geburt beigefügt wurde, während die andern längere Zeit damit behaftet bleiben; aber selbst der schlechtere Teil der Seele geht nicht zugrunde; er besteht so lange, als das besteht, von dem er ausgegangen ist. Denn nichts, was wirklich ist, kann jemals zugrunde gehen.

20. Das wäre zu sagen für die, welche einen Beweis ver-

langen. Was denen gegenüber zu sagen ist, die ihre Überzeugung aus dem Augenschein und der Erfahrung entnehmen wollen, muß aus der an Beispielen dieser Art so reichen Geschichte Beweise herholen oder aus den Orakeln der Götter, welche befehlen, den Zorn beleidigter Seelen zu sühnen und den Toten Ehrengaben darzubringen. Das setzt aber voraus, daß diese Seelen ein Gefühl davon haben, und auf Grund dieser Voraussetzung handeln die Menschen den Abgeschiedenen gegenüber. Außerdem hören viele Seelen, welche früher auf der Erde waren und nun des Leibes ledig geworden sind, nicht auf, den Menschen Wohltaten zu erweisen: sie offenbaren die Zukunft und stiften auch in anderer Beziehung Nutzen und beweisen damit durch sich selbst, daß auch die andern Seelen nicht zugrunde gegangen sind.

ÜBER DAS HERABSTEIGEN DER SEELE IN DEN KÖRPER[1])

IV. Enneade, Buch 8



ft, wenn ich aus dem Schlummer des Körpers zu mir selbst erwache und aus der Außenwelt heraustrete, um bei mir selbst Einkehr zu halten, schaue ich eine wunderbare Schönheit: ich glaube dann felsenfest an meine Zugehörigkeit zu einer besseren und höheren Welt, wirke kräftig in mir das herrlichste Leben und bin mit der Gottheit eins geworden; in sie hineinversetzt, bin ich zu jener Lebensenergie gelangt und habe mich über alles Geistige emporgeschwungen. Steige ich dann nach dieser Ruhe im Schoße der Gottheit herab zur Verstandestätigkeit aus der Vernunftanschauung, so frage ich mich: wie ist ein Rücksinken aus jenem Zustand überhaupt möglich, wie hat sich die Seele, die noch jetzt, wenn sie zu sich selbst kommt, an jenem göttlichen Zustande Anteil hat, überhaupt in den Körper hinabgesenkt?

Wenn Herakleitos, der uns zu dieser Untersuchung veranlaßt, die Notwendigkeit eines Wechsels der Gegensätze behauptet und einen Weg in die Höhe und von oben herab annimmt mit den Worten: „Im Wechsel liegt Erholung", und: „Das Beharren in derselben Tätigkeit bringt Ermüdung", so hat er uns ein Rätsel aufgegeben und sich nicht um einen für uns deutlichen Ausdruck bemüht, so daß man bei ihm ungefähr dieselbe Untersuchung anstellen muß, durch die er die Lösung fand.

Empedokles lehrt, es sei Gesetz für die sündigen Seelen, hierher herabzusinken, und er selbst sei von Gott abtrünnig geworden und hierher gekommen, um dem wütenden Streite anheimzufallen; Empedokles spricht damit dasselbe in klarer und begrifflicher Form aus, was Pythagoras und seine Anhänger in rätselhaften Ausdrücken gesagt haben. Doch ist

auch die Redeweise des Empedokles noch unklar, da er sich der poetischen Sprache bedient.

So bleibt uns noch der göttliche Platon übrig, dessen Werke viele herrliche Aussprüche über die Seele im allgemeinen und über ihr Herabsteigen in den Körper enthalten, so daß wir hoffen können, von ihm eine bestimmte Auskunft zu erhalten. Was sagt er nun? Nicht an allen Stellen stimmt er mit sich selbst überein, so daß es nicht leicht ist, seinen eigentlichen Gedanken zu erfassen. Im allgemeinen aber verachtet er die gesamte sinnliche Welt, beklagt die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper und behauptet, die Seele liege im Körper wie in einer Fessel oder in einem Grab[2]), und eine tiefe Wahrheit berge das Wort der Mysterien, nach dem die Seele sich in der Gefangenschaft[3]) befindet. Wenn er von einer Höhle[4]) spricht, scheint er mir damit ebenso wie Empedokles mit der Grotte diese Welt zu meinen[5]); wenigstens nennt er an jener Stelle das Emporsteigen der Seele in die geistige Welt eine Lösung von den Fesseln und ein Aufsteigen aus der Höhle. Im Phaidros bezeichnet er den Verlust der Flügel als die Ursache des Herabsteigens der Seele in diese Welt; gewisse Weltperioden führen eine emporgestiegene Seele wieder hierher zurück, während andre Seelen infolge von Urteilssprüchen, durch Zufall, durch das Geschick oder die Notwendigkeit in diese Welt herabsteigen müssen. An all diesen Stellen tadelt also Platon das Herabsteigen der Seele in den Körper; im Timaios aber äußert er sich lobend über die Welt, nennt sie einen glückseligen Gott und sagt, die Seele sei der Welt vom Schöpfer, welcher gut war, darum verliehen worden, damit die Welt vernunftbegabt sei, denn ohne die Seele wäre die Welt nicht vernunftbegabt, wie sie doch sein mußte. Es wurde also die Weltseele und ebenso die Seele jedes Einzelnen von uns von Gott in die Welt gesandt, damit alles vollkommen sei; denn alle Arten lebender Wesen, welche in der geistigen Welt bestanden, mußten auch gerade so in der sinnlichen Welt vorkommen.

2. Indem wir also Platons Meinung über unsere Seele zu ergründen suchen, werden wir notwendig zu einer Untersuchung über die Seele im allgemeinen geführt; wir kommen so zur Stellung folgender Fragen: welches ist die Natur der Welt, in der die Seele, ob freiwillig oder gezwungen oder sonst wie, lebt? Wirkt der Schöpfer, nämlich die Weltseele, ohne einem Hindernis zu begegnen, oder gibt es für ihn welche wie für unsere Seelen? Zunächst mußten unsere Seelen, da sie gezwungen sind, weniger vollkommene Körper als die Welt zu regieren, tief in dieselben eintauchen, um wirklich die Herrschaft über sie auszuüben, weil sonst die Elemente dieser Körper sich zerstreuen und an den Ort, der ihnen eigentümlich ist, zurückkehren würden, während im Weltall sich alles naturgemäß an seinem Orte befindet; außerdem bedürfen unsere Körper einer vielfachen und lästigen Fürsorge, denn sie sind so vielen störenden äußerlichen Einwirkungen ausgesetzt, befinden sich immer in Not und erfordern alle mögliche Hülfe in ihrer oft so schwierigen Lage. Das Weltall aber ist vollkommen und genügt unbedingt sich selbst, es hat nichts seiner Natur Zuwiderlaufendes zu erleiden, also bedarf es von seiten der Weltseele gleichsam nur eines einzigen kurzen Gebotes; diese Seele ist darum auch immer in dem Zustand, den ihre Natur wünscht, sie ist keinen Begierden oder irgend welchen Einwirkungen unterworfen. Darum sagt auch Platon, unsere Seele gelange durch die Vereinigung mit jener vollkommenen Seele auch ihrerseits zur Vollkommenheit, sie schwebe in erhabener Höhe und ordne lenkend die ganze Welt; und solange sie sich nicht von dieser Weltseele trenne, um in die Körper einzutreten und irgend einem Individuum anzugehören, könne sie auch ihrerseits ebenso wie die Weltseele mit Leichtigkeit die Welt regieren; es ist also nicht unter allen Umständen für die Seele ein Übel, einem Körper das Sein und die Vollkommenheit mitzuteilen, weil nicht jede Art von Fürsorge für das Niedrigere dem Fürsorgenden das Verharren in dem Zustande der Voll-

kommenheit raubt. Es gibt in der Tat zwei Arten der Fürsorge[6]) um das All: eine allgemeine, welche, ohne sich um Kleinigkeiten zu kümmern, alles in königlicher Macht ordnet und schmückt, und eine besondere, welche bereits eine Art selbstschaffende Tätigkeit ausübt und durch die Berührung mit dem geschaffenen Niedrigeren ihre Schöpferkraft mit dem Niedrigeren erfüllt. Wenn es nun heißt, daß die göttliche Seele[7]) auf die erste Weise den ganzen Himmel ewig lenke, indem sie mit ihrem edleren Teil über ihn erhaben bleibt und nur ihre unterste Kraft in sein Inneres hinabsenkt, so ist damit nicht mehr der Vorwurf gegen Gott ausgesprochen, daß er die Weltseele in ein schlechteres Wesen hineingesetzt habe; tatsächlich ist dadurch die Weltseele nicht ihres natürlichen Wesens beraubt, sie besitzt diese Funktion und wird sie immer besitzen, weil sie nicht im Gegensatz zu ihrer Natur steht, denn sie ist ihr ja ohne Aufhören und Anfang immer eigen. Wenn Platon ferner den Seelen der Gestirne dasselbe Verhalten zu ihren Körpern zuschreibt wie der Weltseele zur Welt[8]), so wird er wohl damit diesen Seelen auch die ihnen zukommende Glückseligkeit zugeschrieben haben. Aus zwei Gründen tadelt man ja die Gemeinschaft der Seele mit dem Körper: einmal, weil sie die Seele hindert bei der Erfassung der Begriffe und dann, weil sie die Seele mit Lust, Begierden und Trauer erfüllt; aber all dies wird doch wohl keiner Seele zustoßen, die nicht in den Körper eingetreten ist, von keinem Körper abhängt und keinem Individuum angehört; und so ist es bei der Weltseele: die Welt hängt von ihr ab, und ihr Körper ist außerdem derart, daß er nichts bedarf noch irgendwie Mangel leidet, so daß auch die Weltseele nicht mit Begierden oder Furcht erfüllt wird. Es gibt eben gar keine Gefahr, die die Weltseele für den Körper der Welt befürchten müßte, es gibt keine Tätigkeit, die ihr Herabsinken bewirkte und sie von ihrer erhabenen und seeligen Anschauung ablenkte; sondern sie weilt beständig in jenen Regionen, indem sie mit ihrer Macht, der kein Hindernis begegnet, die Welt ordnet und schmückt.

3. Doch gehen wir nunmehr zur Menschenseele über, die, wie es heißt, im Körper Übel und Mühen aller Art erduldet und in Qualen, Begierden, Furcht und andere Leiden gerät, der der Körper eine Fessel und ein Grab, die Welt eine Höhle und Grotte ist: diese Ansicht scheint mit der obigen im Widerspruch zu stehen; allein das ist darum nicht der Fall, weil die Ursachen des Herabsteigens für beide Seelen nicht dieselben sind. Zunächst enthält der Ort des Geistigen, den wir die geistige Welt nennen, nicht nur den Geist in seiner Gesamtheit und Ganzheit, sondern auch die geistigen Vermögen und die vernünftigen Geister der Einzelwesen, da es nicht nur einen einzigen Geist gibt, sondern zugleich einen und viele; folglich muß es auch gerade so viele Seelen und eine geben, und aus der einen mußten die vielen abstammen, gerade wie aus einer Gattung viele Arten entspringen, die einen besser, die andern schlechter, die einen vernünftiger, die andern weniger vernünftig [9]). Ist doch auch in der geistigen Welt einerseits der Urgeist zu unterscheiden, welcher der Möglichkeit nach alles andere Geistige wie einen großen Organismus umschließt, andererseits die wirklichen Einzelgeister, welche der Urgeist der Möglichkeit nach einschloß [10]). Denken wir uns eine beseelte Stadt, welche andere beseelte Städte einschließt, dann wäre die Seele der Gesamtstadt vollkommener und mächtiger, es hindert aber nichts, daß auch die andern von derselben Natur wären. Ebenso gehen von einem Gesamtfeuer kleine und große Feuer aus; das Gesamtwesen ist das des Gesamtfeuers oder vielmehr das, von dem auch das Wesen des Gesamtfeuers erst abstammt.

Die Tätigkeit der vernünftigen Seele besteht nun freilich im Denken, aber nicht ausschließlich, denn wodurch soll sie sich sonst vom Geist unterscheiden? Mit dem geistigen Sein in ihr verbindet sich nämlich noch etwas anderes, worin ihr eigentliches Wesen besteht, und infolgedessen sie nicht reiner Geist geblieben ist; sie hat wie jedes andere Wesen ihre eigentümliche Funktion. Richtet sie aber die Blicke auf das,

was über ihr liegt, so denkt sie; richtet sie die Blicke auf sich selbst, so erhält sie sich selbst; richtet sie die Blicke auf das, was unter ihr liegt, so schmückt, ordnet und leitet sie es. Es war unmöglich, daß das All in der Ruhe der Geisteswelt stehen blieb, da in der Stufenreihe noch ein anderes entstehen konnte, zweifellos geringer zwar als seine Quelle, aber trotzdem notwendig so lange, als auch diese Quelle besteht.

4. Die Einzelseelen, welche einerseits nach der geistigen Welt streben in ihrer Hinwendung zu dem Prinzip, von dem sie ausgehen, welche aber auch andererseits ein Vermögen besitzen, das sich auf diese Welt erstreckt, wie auch das Licht zwar an die Sonne gebunden ist und doch seine Strahlen in die unter ihm befindliche Welt sendet, — diese Einzelseelen, sage ich, müssen, solange sie vereint mit der Weltseele in der geistigen Welt bleiben, frei von jedem Leid sein; sie teilen mit der Weltseele im Himmel die Herrschaft über die Welt, gleich den Königen, welche gemeinsam mit dem Herrscher des Alls herrschen, ohne von ihrem Throne herabzusteigen; denn sie schalten dann ja gemeinsam in einem und demselben Gebiet; wenn sie aber diesen Zustand verlassen und aus dem Ganzen heraus dazu übergehen, als Teil und selbständig zu existieren, gleichsam müde der Gemeinschaft mit einem andern, zieht sich eine jede auf ein ihr eigentümliches Gebiet zurück[11]). Tut die Seele dies längere Zeit und entfernt sich dabei von der Weltseele und unterscheidet sich von ihr und blickt nicht mehr auf das Geistige, dann wird sie ein Teil und dadurch vereinzelt, schwach und von einer Menge kleinlicher Sorgen erfüllt und richtet ihre Blicke nur noch auf einen Teil; wenn sie sich also vom Ganzen getrennt und irgend einem Teil hingegeben hat und ihre ganze Aufmerksamkeit einzig und allein auf ihn richtet, der der zerstörenden Einwirkung aller anderen Wesen unterworfen ist, dann hört sie auf, das All zu regieren, und ordnet das Einzelne in mühseliger Arbeit; sie macht sich daran, sich mit den äußeren Dingen zu vermischen und nicht nur im Körper gegenwärtig zu sein, sondern ihn

auch bis tief ins Innerste zu durchdringen. Da widerfährt es ihr denn auch, daß sie, wie es heißt, die Flügel verliert und in die Bande des Körpers gerät, weil sie sich verirrt hat aus dem Zustande der Unberührtheit, die sie genoß während der Beherrschung des höheren Gebietes, und der ihr eigen war als der Gesamtseele. So ist sie denn gefangen, gefallen und gefesselt, und da sie nur mit Hülfe der sinnlichen Wahrnehmung ihre Wirksamkeit äußert, weil sie an einer unmittelbaren Wirksamkeit durch die Vernunft verhindert ist, so heißt es von ihr, sie sei begraben und verweile in einer Höhle. Wendet sie sich aber zum Denken, so sagt man, sie löse sich von den Fesseln und steige empor, sobald sie infolge der Wiedererinnerung einen Ausgangspunkt für das Schauen des wahrhaft Seienden gewonnen hat; denn sie bewahrt, auch nach ihrem Fall, immer einen gewissen überragenden Teil. Die Seele führt so gleichsam ein Doppelleben, indem sie mit Notwendigkeit abwechselnd in der geistigen und sinnlichen Welt lebt, und zwar in der geistigen Welt länger, wenn sie länger mit dem Geistigen vereint zu bleiben imstande ist, in der sinnlichen Welt aber länger, wenn ihre Natur oder ihr Schicksal ihr die entgegengesetzte Bestimmung auferlegt. Das ist denn auch der verborgene Sinn der Worte Platons, wenn er sagt, Gott teile die Samen der Seele, welche gebildet sind infolge der Vermischung in dem späteren Mischkrug; er fügt hinzu, daß sie notwendigerweise in das Werden eingehen müssen, nachdem einmal Teile dieser Art herausgekommen sind. Wenn Platon außerdem sagt, Gott habe sie ausgesät, so muß man diesen Ausdruck bildlich verstehen, wie wenn er Gott als sprechend und gewissermaßen vor dem Volke redend einführt. Denn was in der Natur der Gesamtheit der Dinge enthalten ist, läßt schon die Darlegung dieses Inhalts selbst werden und entstehen, weil sie nur der Reihe nach ins Dasein führt, was immer so ist und wird.

5. Man kann also ohne Widerspruch von einer Aussaat in das Gebiet des Werdens reden, von einem Herabsteigen

der Seele in die Welt zum Zweck der Vollendung des Weltalls, vom Gericht, von einer Höhle, von einer Notwendigkeit und Freiheit, da ja die Notwendigkeit hier die Freiheit einschließt, wobei man doch zugeben kann, daß der Aufenthalt im Körper ein Verweilen in Übeln sei. Ebensowenig steht hiermit in Widerspruch die Ansicht des Empedokles von einer Flucht von Gott und einer Irrfahrt, von einer Schuld, welche gebüßt werden muß. Auch die Ansicht des Herakleitos von einer Rast und einem Verweilen in der Flucht läßt sich damit vereinigen, überhaupt ist es kein Widerspruch, daß das Herabsteigen der Seele freiwillig und doch wieder unfreiwillig ist; denn alles, was zu einem Geringeren herabsteigt, tut dies allerdings unfreiwillig; da es aber nur einer in seinem eigenen Wesen begründeten Bewegung folgt, so sagt man von ihm, der Besitz des Schlechteren sei eben die seinen Handlungen entsprechende Strafe. Wenn es aber in einem ewigen Naturgesetz begründet ist, dieses zu tun und zu leiden, und wenn das, was zum Nutzen eines andern Leiden auf sich nimmt, in seiner Bewegung auf dieses trifft, indem es von dem Höheren herabsteigt, so kann man ohne Widerspruch mit der Wahrheit oder mit sich selbst sagen, Gott habe es herabgesandt. Denn auf den Ursprung aller Dinge läßt sich ja selbst das Letzte zurückführen, mögen auch viele Glieder dazwischen liegen.

Es gibt nun für die Seele eine doppelte Möglichkeit der Schuld: die eine besteht in dem Grund, der sie zum Herabsteigen veranlaßt hat, die andere in den Missetaten, die die Seele hier begeht. Die erste Schuld wird durch das Leiden gesühnt, das ihr infolge des Herabsteigens widerfährt, die andere, wofern sie weniger groß ist, dadurch, daß die Seele in andere Körper eintaucht und schneller wieder emporsteigt nach gerechtem und billigem Urteilsspruch; man nennt dies aber einen Urteilsspruch, um damit anzudeuten, daß es nach göttlichem Gesetz geschieht; ist aber die Seele von einer Bosheit, welche jedes Maß übersteigt, so muß sie auch

schärfere Strafen über sich ergehen lassen unter dem Walten rächender Dämonen.

So geriet also die Seele, obwohl sie göttlichen Wesens ist und der Geisteswelt entstammt, in den Körper hinein und steigt, nur ein untergeordnetes göttliches Wesen, in diese Welt herab durch freiwillige Neigung, zum Zweck, ihre Macht zu entfalten und auszuschmücken, was unter ihr ist. Entflieht sie nun wieder so schnell wie möglich aus dieser Welt, so hat sie in keiner Beziehung Schaden genommen, sie hat im Gegenteil vom Übel Kenntnis erhalten und die Natur der Bosheit erkannt, sie hat die in ihr liegenden Kräfte offenbart und ihre Wirksamkeit und Tätigkeit sehen lassen; diese Kräfte der Seele wären ja zwecklos, wenn sie ewig im Unkörperlichen schlummerten, denn sie würden nie zur Wirksamkeit gelangen; es bliebe dann auch der Seele selbst ihr eigener Inhalt verborgen, da er nicht zur Erscheinung käme und nicht aus ihr heraussträte; denn die Verwirklichung erst zeigt überall das Vermögen, welches sonst durchaus verborgen und im Dunkeln bliebe und niemals wahrhaft wäre. Erst an der Mannigfaltigkeit der äußeren Wirkungen erkennt man mit Staunen die Größe des inneren Wesens entsprechend den schönen Ergebnissen seiner Tätigkeit.

6. Das Eine durfte also nicht allein sein, denn sonst wäre alles gestaltlos in ihm verborgen geblieben, und es bestände nichts von dem Seienden; es gäbe auch nicht die Vielheit der aus dem Einen erzeugten Existenzen, wenn nicht die unter ihm stehenden Wesen, ihrem Rang nach Seelen, von ihm ihren Ausgang genommen hätten; ebenso durfte es auch nicht nur Seelen allein geben, sondern sie mußten sich entwickeln und fähig sein, wieder andere Dinge zu erzeugen; liegt es doch im Wesen einer jeden Natur, etwas unter ihr Liegendes hervorzubringen und sich wie aus einem Samenkorn aus einem unteilbaren Anfang zu entwickeln und zur sinnlichen Vollkommenheit zu gelangen, eine Entwicklung, bei der freilich das höhere Prinzip immer ruhig in seinem

eigentümlichen Zustande verharrt, während sich das unter ihm Stehende gewissermaßen aus einem unaussprechlichen Vermögen, welches seinem Prinzip eigen ist, erzeugt[12]). Dieses Vermögen kann nicht willkürlich gehemmt und abgesperrt werden, es muß vielmehr beständig vordringen, bis alles von Stufe zu Stufe zur äußersten Grenze innerhalb des Möglichen gelangt ist: denn das ist das Wesen eines unerschöpflichen, seine Kraft über alles ausbreitenden Vermögens, sich selbst allen Dingen mitzuteilen. Gab es ja doch nichts, was irgend ein Ding gehindert hätte, an der Natur des Guten teilzunehmen in dem Maße, als es dazu fähig ist. Bestand nun die Materie von Ewigkeit her, so war es unmöglich, daß sie als existierend an dem nicht teil hatte, das allen Dingen das Gute spendet, soweit sie fähig sind, es aufzunehmen; war dagegen die Entstehung der Materie eine notwendige Folge, aus den über und vor ihr liegenden Ursachen, so durfte sie auch nicht für sich abgesondert bleiben, indem etwa das Prinzip, welches ihr auch das Sein wie eine Gnade verlieh, aus Unfähigkeit früher in sie einzutreten, in sich selbst eingeschlossen blieb. Die Schönheit der Dinge dieser Welt enthüllt also die Herrlichkeit, die Macht und die Güte der geistigen Welt, und es gibt so ein unvergängliches Band zwischen allem, zwischen dem Geistigen und dem Sinnlichen: dem Geistigen, welches an und für sich ist, und dem Sinnlichen, welches vermöge seiner Teilnahme am Geistigen das unvergängliche Sein gewonnen hat, indem es die geistige Natur so gut als möglich nachahmt.

7. Da es nun eine doppelte Natur gibt, die geistige und die sinnliche, so ist es allerdings für die Seele besser, in der geistigen Welt zu verweilen; es ist aber auch notwendig für sie, am Sinnlichen teilzunehmen, denn sie hat nun einmal diese Natur; und sie darf nicht unzufrieden sein, wenn sie nicht in jeder Beziehung das vollkommenste Wesen ist, da sie eine mittlere Stelle einnimmt. Einerseits ist sie göttlicher Art, andererseits aber nimmt sie doch wieder den letzten Platz in der geistigen Welt ein, weil sie der sinnlichen Natur

benachbart ist; sie teilt darum auch diesem Gebiet etwas von ihrem eigenen Wesen mit, empfängt dafür aber auch etwas von ihm, wenn sie nicht bei der Ordnung desselben ihre eigene Sicherheit wahrt, sondern, einem stärkeren Triebe gehorchend, nicht mehr völlig mit der Allseele vereinigt bleibt und in das Innere des beherrschten Gegenstandes eintaucht; es ist ihr übrigens möglich, wieder emporzutauchen, nachdem sie infolge der Erfahrungen und Leiden in dieser Welt kennen gelernt hat, was es bedeutet, in der geistigen Welt zu weilen, und durch die Vergleichung mit dem Gegenteil das wahre Gut besser kennen gelernt hat. Denn die Erkenntnis des Guten wird klarer durch die Erfahrung des Bösen, und das besonders für die Seelen, welche zu schwach sind, als daß sie vor der Erfahrung nur durch das Wissen erkennen könnten. Das Heraustreten des Geistes ist für ihn ein Herabsteigen zu dem, was den letzten Rang einnimmt und eine niedrigere Natur besitzt: denn es liegt nicht im Wesen des Geistes sich zu dem über ihm Liegenden emporzuheben, sondern, genötigt Wirkungen aus sich heraustreten zu lassen und nicht ruhig in sich selbst zu verharren, muß er nach einem notwendigen Gesetze seiner Natur bis zur Seele gelangen, seinem letzten Ziele, der er dann die folgende Reihe überläßt, während er selbst wieder emporsteigt; ebenso besitzt auch die Seele eine doppelte Wirksamkeit: auf das, was unter ihr liegt, bezieht sich ihre Tätigkeit in der Körperwelt, auf das, was über ihr liegt, richtet sich ihre Anschauung des Seienden, dabei findet für die eine Art von Seelen diese höhere Tätigkeit nur teilweise und in gewissen Zeiträumen statt, und eine Hinwendung zum Besseren vollzieht sich nur in der Art, daß sie sich dabei im Schlechteren befinden, aber die Allseele gerät dann niemals in eine schlechtere Tätigkeit, wird von keinem Übel jemals berührt, überblickt vermöge ihres Schauens das unter ihr liegende Gebiet und bleibt beständig in Verbindung mit dem über ihr Stehenden, denn ihr ist beides möglich, von jener Welt zu empfangen und gleich-

zeitig dieser Welt zu spenden, denn sie mußte als Seele notwendig auch mit dieser Welt in Berührung bleiben.

8. Soll ich es endlich wagen, entgegen der allgemeinen Meinung, frei und bestimmt zu erklären, wovon ich überzeugt bin? Ich meine, selbst unsere Seele taucht nicht völlig in den Körper ein, sondern ihr besserer Teil befindet sich stets im geistigen Reich; nur läßt uns der im Sinnlichen befindliche Teil, wenn er herrschend wird, oder vielmehr beherrscht und verwirrt wird, nicht zur Erfassung dessen gelangen, was der bessere Teil der Seele erschaut. Denn der Inhalt unseres Denkens gelangt nur dann in unser Bewußtsein, wenn er so weit herabkommt, daß er selbst erfaßt wird. Wir erkennen nicht alles, was in irgend einem Teil unserer Seele vorgeht; wir erkennen es vielmehr erst dann, wenn es die ganze Seele durchdrungen hat: die Begierde wird z. B. nicht von uns erkannt, solange sie nur in dem begehrenden Teile bleibt, sondern erst dann, wenn wir sie durch den inneren Sinn oder durch das Denkvermögen oder durch beide erfaßt haben. Jede Seele hat ein niederes, dem Körper zugewandtes, und ein höheres, dem Geiste zugewandtes Vermögen. Und die Allseele ordnet mit ihrem dem Körper zugewandten Teil die Welt in müheloser Erhabenheit, nicht mit berechnender Überlegung wie wir, sondern durch ihre Vernunft, gleich dem künstlerischen Schaffen; die Teilseelen, deren jede nur einen Teil des Weltalls lenkt, besitzen allerdings auch ihrerseits ein den Körper überragendes Vermögen, erfassen jedoch in mühevoller Tätigkeit dabei vermöge der Wahrnehmung viele ihrer Natur widrige, sie verletzende und verwirrende Eindrücke; denn der Körper, für den sie Sorge tragen, ist nur ein Teil und als solcher voll Mängel, befindet sich inmitten vieler fremder Dinge und hat unzählige Bedürfnisse und Begierden; dazu ist er auch der Lust und ihren Täuschungen unterworfen. Das höhere Vermögen der Seele aber bleibt auch den vergänglichen Lüsten gegenüber unempfindlich und führt ein wandellos gleichmäßiges Leben.

SIND ALLE SEELEN NUR EINE?

IV. Enneade, Buch 9

st in demselben Sinn, in welchem wir die Seele jedes Einzelnen eine nennen, weil sie überall im Körper ganz gegenwärtig und auf diese Weise wirklich nur eine ist, da sich nicht etwa einer ihrer Teile hier, ein anderer an einem andern Orte des Körpers befindet, und weil sich in den wahrnehmenden Wesen die wahrnehmende Seele ebenso verhält und auch in den Pflanzen die ganze Seele überall in jedem Teile wohnt, — ist etwa in demselben Sinn auch meine und deine Seele nur eine und sind alle Seelen zusammen ebenso nur eine? Und ist ferner die Weltseele, welche in allen Wesen gegenwärtig ist, eine, weil sie nicht nach Art eines Körpers geteilt, sondern überall mit sich selbst identisch ist? Denn warum wäre die Seele in mir zwar eine, die im Weltall aber nicht, da doch auch dort weder von einer materiellen Masse noch von einem Körper die Rede sein kann? Geht nun aus der Allseele sowohl meine wie auch deine Seele hervor, und ist jene nur eine, so müssen auch diese nur eine einzige bilden. Geht aber auch die Allseele und die meinige aus einer einzigen Seele hervor, so sind wiederum alle Seelen nur eine[1]). Was ist das nun für eine Seele? Untersuchen wir jedoch zuvor, ob die Behauptung richtig ist, alle Seelen seien ebenso wie die jedes Einzelnen nur eine einzige; denn es scheint doch gar seltsam zu sein, daß meine Seele und die jedes Beliebigen andern nur eine wären; denn dann müßte doch, wenn ich empfinde, auch der andere empfinden, wenn ich gut bin, auch jener gut sein, wenn ich begehre, auch er begehren, wir müßten überhaupt miteinander und mit dem All in einer solchen Beziehung stehen, daß jeden Zustand, den ich empfinde, auch das All mitempfindet. Wie könnte ferner bei der Annahme dieser Einheit der Seelen

die eine vernünftig, die andere unvernünftig sein, wie könnte sich die eine in den Tieren, die andere in den Pflanzen befinden? Und doch, weisen wir jene Annahme zurück, so wird das All nicht eins sein können, und es wird sich kein einheitliches Prinzip der Seelen finden lassen.

2. Zunächst ist nicht für alle Fälle zuzugeben, daß, wenn meine Seele und die eines andern eine sind, auch die beiden Individuen identisch sein müssen. Denn ein und dasselbe wird in zwei verschiedenen Wesen nicht dieselben Affektionen haben; so ist das Menschliche ebensogut in mir, der ich mich in Bewegung befinde, wie in dir, der du dich nicht bewegst; und dabei ist es doch nicht töricht oder widersinnig, daß ein und dasselbe Prinzip in dir und in mir gegenwärtig sei. Ebenso ist es gar nicht notwendig, daß, wenn ich empfinde, ein anderer genau dieselbe Affektion erleide; empfindet doch auch an einem und demselben Körper die eine Hand nicht die Affektion der andern, sondern die im ganzen Körper gegenwärtige Seele. Damit auch du meine Empfindung hättest, müßten unsere beiden Körper nur einen einzigen bilden, und in dieser Vereinigung würde jede der beiden Seelen dasselbe empfinden. Ferner ist zu beachten, daß auch das Ganze über eine Menge von Empfindungen der Teile eines und desselben Körpers in Unkenntnis bleibt, und zwar um so mehr, je größer der Umfang des Körpers ist; dies findet z. B. statt bei ungeheuer großen Tieren, welche von einem nur einen Teil treffenden Eindruck wegen der Geringfügigkeit der Erregung keinerlei Empfindung haben. Es ist also nicht notwendig, daß eine deutlich ausgeprägte Empfindung dem Ganzen zukomme, wenn irgend ein Teil affiziert wird; daß es freilich hiervon mit beeinflußt wird, ist ganz natürlich und unverkennbar; daß aber eine deutlich ausgeprägte Empfindung entstehe, ist durchaus nicht nötig. Es ist nicht weiter zu verwundern, daß in mir die Tugend, in einem andern die Bosheit vorherrscht, so gut wie es möglich ist, daß dasselbe im einen bewegt wird, im andern feststeht. Die Einheit, wie wir sie

annehmen, schließt ja die Vielheit nicht unbedingt aus — denn eine derartige Einheit ist nur dem Geiste eigen — wir behaupten vielmehr, daß die Seele zugleich eins und vieles ist, und daß sie sowohl an der teilbaren Natur des Körperlichen teil hat als auch am Unteilbaren, so daß sie also wiederum eins ist. Wie die in mir an einem Teil stattfindende Affektion nicht notwendig das Ganze zu ergreifen braucht, wohl aber die an dem beherrschenden Prinzip stattfindende Affektion sich über alle Teile verbreiten muß, so treten die vom Ganzen auf das Einzelne übergehenden Eindrücke deutlicher zutage, da die Teile in mannigfacher Beziehung zum Ganzen stehen, während es nicht klar wird, ob die von uns ausgehenden Eindrücke auf das Ganze einen bestimmenden Einfluß ausüben.

3. Ferner lehrt uns die vernünftige Betrachtung der Dinge, daß wir, durch den Gegensatz erregt, untereinander Sympathie empfinden, also durch den bloßen Anblick fremder Leiden mittrauern oder zur Liebe hingerissen werden, der Natur entsprechend. Und nur weil es eine Einheit der Seelen gibt, vermögen die Zaubergesänge und magischen Künste uns zusammenzuführen und aus der Ferne zur Sympathie hinzuziehen. Schon ein leise gesprochenes Wort wirkt auf eine entfernte Person und macht sich in einer auch noch so großen Entfernung vernehmbar[2]); daraus kann man die Einheit aller Dinge entnehmen, welche eine Folge der Einheit der Seele ist. Wenn aber die Seele eine ist, teils vernünftig, teils unvernünftig, wie kann es da auch noch eine vegetative Seele geben? Deshalb, weil der unteilbare Teil derselben die Stelle der Vernunft einnimmt, der sich in den Körpern nicht spaltet, während der im Bereich der Körper zerspaltene Teil, welcher zwar eins ist, sich aber in den Körpern teilt, da er überall die Empfindung hervorbringt, als eine andere Kraft der Seele zu betrachten ist, ebenso das bildende und die Körper schaffende Vermögen. Diese Vielheit der Kräfte hebt aber keineswegs die Einheit der Seele auf; denn auch im Samenkorn findet

sich eine Vielheit von Kräften, es bleibt aber dennoch eines, und aus dieser Einheit entstehen die vielen Dinge, die zusammen eines bilden. Doch warum sind diese verschiedenen Kräfte der Seelen nicht überall wirksam? Auch in der überall befindlichen einen Seele ist nicht in allen Teilen die gleiche Empfindung, und die Vernunft herrscht nicht durchweg im Ganzen, und die vegetative Kraft ist den Teilen verliehen, denen keine Empfindung innewohnt; trotzdem läuft alles wieder zu einer Einheit zusammen, sobald der Körper entfernt ist [8]). Erhält aber der Körper die ernährende Kraft aus dem Ganzen, so gehört sie doch auch der Seele an. Warum geht nun nicht auch von unserer Seele die ernährende Kraft aus? Weil das Ernährte ein Teil des Ganzen ist, welchem nur sinnliche Wahrnehmung zukommt unter der Bedingung, daß es affiziert wird. Die unterscheidende und urteilende sinnliche Wahrnehmung dagegen wohnt einem jeden mit Vernunft verbunden inne und brauchte durchaus nicht zu bilden, was schon von dem Ganzen seine Gestaltung empfangen hat; aber sie hätte diese Gestaltung auch bewirkt, wenn sie nicht in diesem Ganzen sein müßte.

4. Dies mußten wir ausführen, damit man sich nicht wundere über die Zurückführung der Seelen auf eine Einheit. Um die Untersuchung jedoch zu vervollständigen, muß man noch sagen, auf welche Weise alle Seelen nur eine sind. Etwa deswegen, weil sie alle von einer einzigen ausgehen? Und wenn deshalb, dann fragt es sich, ob diese dabei geteilt wird oder ganz bleibt, aber die Vielheit der Seelen aus sich selbst hervorgehen läßt. Rufen wir Gott als Helfer an und erklären, daß zuerst e i n e Seele da sein muß, wenn anders v i e l e sein sollen, und daß aus dieser einen die vielen stammen. Wäre nun diese eine Seele im Körper, so müßte die Zerteilung dieses Körpers viele Seelen hervorbringen, die eine wäre durchaus Wesenheit, die andere würde sich im Werden befinden; bestände diese Seele aus gleichartigen Teilen, so müßten die Teilseelen alle gleichartig werden, da sie ein

und dieselbe Art an sich hätten, im Ganzen aber durch ihre räumlich ausgedehnten Körper verschieden wären; und wenn sie entsprechend den materiellen Substraten ihr Wesen als Seelen hätten, so müßten sie untereinander verschieden sein; besteht aber das Wesen dieser Seelen in ihrer Form, dann müssen sie eine sein der Form nach. Das heißt aber: es liegt eine und dieselbe Seele in der Vielheit der Körper zugrunde, und vor dieser einen, welche in die Vielheit der Körper ausgegossen ist, gibt es eine, welche nicht in die Vielheit der Körper ausgegossen ist; von ihr stammt die eine in den vielen, gleichsam ein nach vielen Seiten hin getragenes Bild der einen im Einen, wie man z. B. mit einem Siegel auf viele Wachstafeln denselben Eindruck aufprägen kann. In diesem Falle würde sich die Seele in viele Erscheinungsformen auflösen, auf die zweite Weise dagegen würde sie allerdings etwas Unkörperliches sein; wäre sie eine Affektion, dann wäre es nicht merkwürdig, daß eine aus einem Einheitlichen entstandene Qualität zugleich in vielen Dingen sei; ebenso nicht, wenn die Seele ein aus beiden Gemischtes wäre. Nun betrachten wir sie aber als etwas Unkörperliches und als eine Wesenheit.

5. Wie kann nun eine Wesenheit in vielen Seelen sein? Entweder ist sie in allen ganz, oder von ihr der ganzen, einen und bleibenden gehen die vielen aus. Auf jeden Fall ist sie also eine, und auf sie beziehen sich die vielen Einzelseelen; sie teilt sich der Menge der Einzelseelen mit und bleibt dabei doch eine; denn sie versenkt sich zugleich in alles und ist von keinem einzelnen getrennt. Als dieselbe ist sie in vielen. Daran wolle man nicht zweifeln, denn auch die Wissenschaft ist ein Ganzes und hat doch viele Teile, welche von ihr herrühren, ohne daß sie aufhört, ein Ganzes zu sein; auch das Samenkorn ist ein Ganzes, und doch stammen von ihm die Teile, in die es sich seiner Natur nach teilt, und jedes ist ganz und bleibt ganz, ohne verringert zu werden; mag auch die Materie ihm eine Ursache zur Teilung bieten, so bilden

doch alle seine Teile eine Einheit. Man könnte entgegnen, in der Wissenschaft sei der Teil doch nicht das Ganze. Nun ist ja allerdings ein einzelner Begriff der Wissenschaft, den man je nach Bedürfnis unter Ausschluß der andern vornimmt, der Wirklichkeit nach nur ein Teil; er umfaßt aber der Möglichkeit nach in sich verborgen auch alle andern Begriffe; in diesem Sinne sind alle Begriffe in jedem einzelnen Teil der Wissenschaft enthalten und ist jeder einzelne Teil die ganze Wissenschaft: denn was der Wirklichkeit nach nur ein Teil ist, ist der Möglichkeit nach das Ganze. Man hat also jeden einzelnen Begriff zu seiner Verfügung, um ihn nach Belieben zu verwenden; in jedem Teil liegt, was zur Behandlung geeignet ist, es gewinnt aber seine Kraft gleichsam erst dann, wenn man es mit dem Ganzen in Beziehung setzt. Man darf jedoch nicht glauben, daß ein einziger Begriff von den andern gänzlich entblößt sei; widrigenfalls wäre er nicht mehr Glied eines Systems oder Teil einer Wissenschaft, sondern hätte nur den Wert eines Urteils, wie es auch ein Kind aussprechen kann. Ist der Begriff wirklich wissenschaftlich, so enthält er alle andern Begriffe der Wissenschaft der Möglichkeit nach in sich, und der Mann der Wissenschaft versteht es, alle andern Begriffe aus dem einen durch logische Folgerung zu entwickeln. So zeigt auch der Geometer in der Analysis, wie das eine zuerst alles in sich begreift, wodurch die Analysis geschieht, sowie das folgende der Reihe nach, was aus demselben hervorgeht. Diese Wahrheiten finden jedoch wegen der Schwäche unserer Vernunft und ihrer Verdunkelung durch den Körper keinen rechten Glauben; in jener Welt dagegen ist alles und jedes klar.

ÜBER DEN EROS[1])

III. Enneade, Buch 5



st der Eros ein Gott oder ein Dämon oder eine Leidenschaft der menschlichen Seele? Oder ist er in gewisser Hinsicht ein Gott oder Dämon, in anderer dagegen eine Leidenschaft, und von welcher Beschaffenheit ist er in jeder dieser Beziehungen? Diese Fragen wollen wir prüfen unter Berücksichtigung der gewöhnlich darüber herrschenden Ansicht, sowie dessen, was von seiten der Philosophen darüber gesagt ist. Der göttliche Platon, welcher ja an vielen Stellen seiner Schriften mancherlei über den Eros geschrieben hat, verdient besondere Beachtung; gerade er bezeichnet ihn nicht nur als eine in der Menschenseele vorhandene Leidenschaft, sondern nennt ihn auch einen Dämon, und ergeht sich im einzelnen über seine Geburt und seine Eltern. Beginnen wir mit der Leidenschaft, als deren Grund wir die Liebe (den Eros) betrachten, so ist wohl allgemein bekannt, daß sie in den Seelen entsteht, welche das Verlangen hegen, sich einem schönen Gegenstande zu nähern; dieses Verlangen geht, wie ebenfalls jedermann weiß, teils von maßvoll besonnenen Leuten aus, welche mit der Schönheit selbst vertraut sind, teils strebt es darnach, etwas Häßliches auszuführen. Gerade der Ursprung dieser doppelten Liebe ist der Gegenstand einer erneuten philosophischen Betrachtung. Meiner Meinung nach dürfte es durchaus richtig sein, ihren Ursprung in ein vorgängiges Streben der Seele nach der Schönheit an sich, in ein Erkennen desselben, eine Verwandtschaft der Seele mit dem Schönen und ein unbewußtes Gefühl dieser Zugehörigkeit zu setzen. Denn das Häßliche widerspricht ebensosehr der Natur wie der Gottheit. Um zu schaffen, blickt die Natur auf das Schöne und auf das Begrenzte, das in einer Reihe mit dem Guten liegt; das Unbe-

grenzte jedoch ist häßlich und gehört der entgegengesetzten Reihe an. Die Natur selbst stammt aus dem Guten und Schönen. Woran man aber sein Wohlgefallen hat und womit man verwandt ist, zu dessen Abbildern fühlt man sich auch hingezogen. Hebt man diesen Grund der Liebe auf, so kann man nicht erklären, wie und aus welchen Gründen diese Leidenschaft entsteht, selbst nicht einmal bei dem Trieb zur fleischlichen Vermischung. Denn auch die sinnlich Liebenden wollen im Schönen erzeugen; wäre es doch verkehrt, wollte die Natur, welche darnach strebt, Schönes zu schaffen, dies in einem häßlichen Gegenstande hervorbringen. Für die, welche den Trieb haben, etwas Irdisches zu erzeugen, genügt es, das irdisch Schöne zu besitzen, die Schönheit, die sich in den Abbildern und körperlichen Gestaltungen findet, denn für sie ist das Urbild nicht vorhanden, welches freilich auch ihnen die Liebe für diese bestimmte Person einhaucht. Wer sich zu der Erinnerung an die intelligible Schönheit erhebt, liebt den irdischen Gegenstand nur als ein Bild des intelligiblen, aber wer aus Unkenntnis des Grundes seiner Leidenschaft nicht zur Erinnerung an die intelligible Schönheit gelangte, hält die sinnliche Schönheit für das wahrhaft Schöne; ist er maßvoll und besonnen, so ist seine Zuneigung zum irdisch Schönen frei von Sünde, aber der Abfall zur fleischlichen Liebe ist Sünde[2]). Wer von reiner Liebe zum Schönen erfüllt ist, für den ist allein die Schönheit Gegenstand der Bewunderung, mag er zur Erinnerung an die intelligible Schönheit gelangt sein oder nicht; wen aber noch ein anderes Verlangen, nämlich das nach Unsterblichkeit, erfüllt, soweit diese im Bereich des Sterblichen möglich ist, der sucht die Schönheit in der Fortdauer der Erzeugung, welche den Menschen unvergänglich macht; er erzeugt im Schönen, entsprechend seiner Natur; mit der Erzeugung will er für die Fortdauer wirken, aber im Schönen erzeugt er wegen seiner Verwandtschaft mit dem Schönen. Auch das Ewige ist verwandt mit dem Schönen: die ewige Natur ist das ursprünglich

Schöne, und alles, was von ihr ausgeht, ist ebenfalls schön. Was nun nicht erzeugen will, hat größere Genügsamkeit am Besitz des Schönen, was aber nach dem Schaffen verlangt, will etwas Schönes erschaffen, aber sein Verlangen beweist, daß in ihm ein gewisser Mangel vorhanden ist, und daß ihm der Besitz des Schönen nicht genügt; es glaubt, daß es das Schöne nur im Schönen erzeugen könne. Wer aber auf verbotene und naturwidrige Weise [8]) seinen Trieb befriedigen will, geht zwar von dem natürlichen Weg aus, gerät aber auf Abwege, gleitet aus und kommt zu Falle, da er weder das Ziel kennt, zu welchem die Liebe ihn führt, noch die Art des Verlangens nach Erzeugung, noch die Benutzung des schönen Abbildes, noch das Wesen der Schönheit an sich. Wer dagegen schöne Körper ohne sinnliches Verlangen liebt, nur weil sie schön sind, und wer sinnliche Liebe zu Frauen hegt, damit auch der Fortdauer ihr Recht werde, der handelt, sofern er sich dabei zu keiner Verirrung fortreißen läßt, vernünftig, doch ist der besser, welcher die Körper nur um ihrer Schönheit willen liebt. Aber auch von diesen lassen sich die einen an der Bewunderung und Verehrung der irdischen Schönheit genügen, während die andern zur Erinnerung an die intelligible Schönheit gelangen und auch sie verehren, ohne jedoch dabei die irdische Schönheit zu verachten, weil sie in ihr eine Art Wirkung und Widerspiel jener sehen. Sie huldigen also dem Schönen ohne einen häßlichen Beisatz, jene aber geraten gerade um des Schönen willen in das Häßliche; so ist auch das Streben nach dem Guten häufig von einem Abgleiten in das Böse begleitet. Soviel über die Liebe, als Leidenschaft der Seele.

ÜBER DEN DÄMON, DER UNS ZUTEIL GEWORDEN IST[1])

III. Enneade, Buch 4



nter den Prinzipien gibt es einige [2]), welche ihre Daseinsformen hervortreten lassen, während sie selbst unbewegt bleiben, die Weltseele aber bringt unter eigener Bewegung das sensitive und vegetative Vermögen in seiner Daseinsform hervor und erstreckt sich bis zu den Pflanzen. Auch in uns hat sie als solches ihr Dasein, herrscht aber nicht, da sie nur ein Teil ist. In den Pflanzen dagegen herrscht sie, weil sie dort gewissermaßen allein ist. Diese vegetative Seele nun erzeugt nichts mehr weiter, denn nach ihr folgt kein Leben mehr, sondern das, was sie erzeugt, ist leblos. Alles, was vor diesem erzeugt wurde, wurde ungestaltet erzeugt, gewann aber dadurch Gestalt, daß es sich seinem Erzeuger zuwandte, wie zu seiner Lebensquelle; so kann auch das von der Natur Erzeugte nicht mehr eine Form der Seele sein, da es keine Art von Leben mehr ist; sondern es ist vollkommene Unbestimmtheit. Das Frühere ist unbestimmt nur in seiner Form, es ist aber nicht durchaus unbestimmt, sondern nur im Gegensatz zu seiner Vollendung; die Materie dagegen ist durchaus unbestimmt. Gelangt sie zur Vollendung, so wird sie ein Körper, welcher die seinem Vermögen entsprechende Gestalt empfängt als Aufnahmeort des erzeugenden und ernährenden Prinzips; dies ist die einzige Spur von den höheren Dingen im Körper, der die letzte Stufe unter den Dingen hier unten einnimmt.

2. Von der Weltseele gilt hauptsächlich das Wort Platons: Alles, was Seele ist, waltet über alles Unbeseelte. Von den Einzelseelen gilt dies Wort in verschiedener Weise. Die Seele, fügt Platon hinzu, durchwandert den ganzen Himmel, bald in dieser, bald in jener Form; diese Formen sind die denkende,

empfindende oder bloß vegetative Form. Denn der herrschende Seelenteil verrichtet die ihm eigene Funktion, die andern Teile bleiben untätig, denn sie sind außerhalb. Im Menschen herrschen nicht die schlechteren Seelenteile, sie sind nur zugleich mit den anderen vorhanden; freilich herrscht auch nicht stets der bessere Seelenteil, sondern auch die andern nehmen einen gewissen Raum ein. Darum ist der Mensch nicht nur ein denkendes, sondern auch ein empfindendes Wesen, denn er besitzt ja auch Organe der Empfindung; manches an ihm erinnert auch an die Pflanzen, denn sein Körper wächst und erzeugt. Alle diese Kräfte wirken also im Menschen zusammen; aber nach dem Besseren wird die ganze Form als Mensch bezeichnet. Wenn die Seele den Körper verläßt, so wird sie das, was sie in überwiegendem Maße war. Man muß also zu dem Höheren seine Zuflucht nehmen, um nicht zur sensitiven Seele zu werden, indem man nur den Bildern der sinnlichen Wahrnehmung folgt, noch zur vegetativen, indem man sich dem Zeugungstrieb und der Begierde nach Speisen überläßt; sondern hinauf zur geistigen Welt, zum Geist, zu Gott muß unser Streben sein. Wer den Menschen in sich bewahrt hat, wird wieder ein Mensch. Wer sich nur den sinnlichen Empfindungen überlassen hat, wird ein Tier, und zwar ein wildes Tier, wenn seine sinnliche Empfindung mit Zorn gepaart war; überhaupt bedingt die Verschiedenheit der Neigungen auch die verschiedenen Tiere, welche die Seele nach dem Tod werden kann; wer nur seine Begierden zu befriedigen suchte und daran seine Lust hatte, wird ein unmäßiges und gefräßiges Tier. Bildete aber nicht einmal die Empfindung, vereinigt mit diesen Trieben, den Grund seines Lebens, sondern gesellt sich der Empfindung noch Trägheit hinzu, so wird er gar eine Pflanze; denn der vegetative Teil war bei ihm allein oder doch vorwiegend tätig, und sein ganzes Sinnen und Trachten war darauf gerichtet, eine Pflanze zu werden. Wer die Musik zu sehr liebte, im übrigen aber ein reines Leben führte, wird nach Platon ein

Singvogel; wer als König tyrannisch regierte, ein Adler, falls ihm nicht noch anderweitige Schlechtigkeiten anhaften; wer sich mit seinen Gedanken in die Lüfte verstieg und töricht stets seine Blicke zum Himmel erhob, wird ein hochfliegender Vogel; wer die bürgerlichen Tugenden besitzt, wird ein Mensch, besitzt er sie aber nur in geringerem Grade, so wird er ein geselliges Tier, etwa eine Biene oder dgl.[3])

3. Wer ist nun unser Dämon[4])? Eine der Kräfte unserer Seele; wer ist unser Gott? Etwa die in uns hauptsächlich wirkende Kraft, welche ja auch das leitende Prinzip ist? Ist sie der Dämon, welchem der Mensch sein ganzes Leben lang anheim gegeben ist? Nein, unser Dämon ist vielmehr die Kraft, welche unmittelbar über der steht, die wir ausüben; tätig in uns ist die Kraft, welche nach jener kommt. Ist nun die in uns tätige Kraft das Empfindungsleben, so ist unser Dämon die Vernunft; leben wir aber nach der Vernunft, so ist unser Dämon das Prinzip, welches über der Vernunft steht, aber seinerseits nicht tätig ist und die untergeordnete Kraft walten läßt. Es heißt mit Recht, daß wir unsern Dämon selbst wählen; denn durch die Art unserer Lebensführung wählen wir die höhere leitende Macht. Weshalb leitet uns denn der Dämon? Er leitet uns während unseres irdischen Daseins; er kann uns aber nicht leiten, wenn wir aufgehört haben zu leben, er muß dann diese Tätigkeit einem andern überlassen. Dieser will nun seinerseits leiten und, nachdem er die Oberhand genommen, lebt er selbst, indem er gleichfalls einen andern Dämon hat; läßt er sich aber durch die Stärke des schlechteren Charakters herabziehen, so erhält jener Dämon seine Strafe. Dadurch gelangt auch der Schlechte zu einem schlechteren Leben, indem nämlich das in seinem Leben Wirksame ihn nach der Ähnlichkeit in ein Tierleben herabzieht. Vermag er aber seinem oberen Dämon zu folgen, so kommt er auch durch das ihm entsprechende Leben nach oben, indem er sich den besseren Teil, zu dem er geführt wird, zum Führer wählt und darnach wieder einen andern

bis nach oben hin. Denn die Seele ist vieles, ja sie ist alles, das Obere wie das Untere, sie enthält alle Stufen des Lebens, und jeder Einzelne von uns ist eine geistige Welt, durch die niederen Teile mit der sinnlichen Welt in Berührung, durch die oberen mit der Geisteswelt; wir bleiben mit dem ganzen geistigen Teil oben, sind aber mit dem äußersten Ende desselben an das Untere gefesselt, wir lassen gleichsam etwas vom Geistigen oder vielmehr eine Tätigkeit an das Untere ausströmen, ohne daß das Geistige vermindert wird.

4. Ist diese Tätigkeit der Seele nun immer im Körper? Nein, denn wenn wir uns dem Oberen zuwenden, so wenden wir auch diese Tätigkeit mit nach oben. Erhebt auch die Weltseele ihr unterstes Vermögen mit empor? Nein, denn sie hat sich ihrem untersten Teil gar nicht zugewendet, da sie weder gekommen, noch in die Welt herabgestiegen ist; sondern, während sie unbeweglich in sich verharrt, schließt sich der Körper der Welt an sie an und läßt sich von ihrem Lichte gleichsam bestrahlen; er belästigt sie aber nicht und bereitet ihr auch keine Sorgen, da die Welt sicher ruht. Hat denn die Welt gar keine Empfindung? Das Sehen kommt ihr nicht zu, sagt Platon[5]), denn sie hat keine Augen; aber ebensowenig hat sie Ohren, noch Nase, noch Zunge. Hat sie, wie wir, ein Empfinden von dem, was in ihr vorgeht? Da alles in ihr in gleichmäßiger Weise, entsprechend der Natur, vor sich geht, so besitzt sie Ruhe, empfindet aber keine Lust. So ist denn auch das vegetative Vermögen in ihr, ohne gegenwärtig zu sein, ebenso das Empfindungsvermögen. Doch über die Welt an anderer Stelle; für jetzt nur soviel davon, als der vorliegende Gegenstand fordert.

5. Wenn aber die Seele, bevor sie auf die Erde kam, ihren Dämon und ihr Leben wählt, wie bewahren wir uns dann noch die Freiheit unseres Handelns? Der Ausdruck Wahl bezeichnet in allegorischer Weise den Charakter der Seele und ihren Zustand als einen allgemeinen und überall gültigen.

Wenn aber der Wille der Seele frei ist und der Teil in ihr herrscht, welcher infolge des vorhergehenden Lebens in ihr die Oberhand hat, so hört doch der Körper auf für sie, an irgendwelchem Übel schuld zu sein. Denn ist der Charakter der Seele früher als ihr Körper, und hat sie den Charakter, den sie sich gewählt hat, und wechselt sie, wie Platon sagt, ihren Dämon nicht, so kann ein Mensch in dieser Welt weder gut noch böse werden. Ist nun etwa der Mensch nur beides der Möglichkeit nach, während er es in Wirklichkeit wird? Allein, was geschieht dann, wenn der tugendhafte Charakter einen schlechten Körper erhält und der schlechte Charakter einen guten? Es werden wohl die Charaktere beider Seelen auf ihren Körper mehr oder weniger einzuwirken vermögen, da ja auch die übrigen äußeren Umstände nicht imstande sind, den ganzen Charakter aus seiner Richtung zu bringen. Und, wenn Platon weiter sagt, daß zuerst die Schicksale kommen, dann die Musterbilder der verschiedenen Lebensweisen, dann die Glücksumstände und was auf ihnen beruht, und wie die Seelen entsprechend ihren Charakteren die verschiedenen Lebensweisen wählen, so verleiht er damit den Seelen eine um so größere Freiheit, die gewählte Lebensweise ihrem Charakter entsprechend zurecht zu legen. Dieser Dämon ist nicht ganz außerhalb von uns, ist aber andererseits auch nicht ganz mit uns verbunden, noch in uns tätig: er ist unser in dem Sinn, daß er eine gewisse Beziehung mit unserer Seele hat, er ist nicht unser in dem Sinn, als wir Menschen sind, welche mit der und der Bestimmtheit das unter ihm stehende Leben führen; das bezeugen die Worte in Platons Timaios[6]), welche nur bei dieser Auffassung frei von Widerspruch sind, aber nicht bei einer anderen Auffassung. Auch die Worte: „Unser Dämon hilft uns das Geschick zu erfüllen, das wir gewählt haben"[7]), stimmen hiermit überein. Denn, indem er unser Leben leitet, läßt er uns weder viel tiefer in das Schlechtere hinabsteigen, denn das, was unter ihm steht, ist dann das tätige Prinzip, noch über sich selbst oder zu gleicher

Höhe emporsteigen; denn der Mensch kann nichts anderes werden als er ist.

6. Welcher Mensch ist nun tugendhaft? Doch wohl der, welcher mit dem besseren Teil der Seele tätig ist. Er verdiente nicht mehr tugendhaft genannt zu werden, wenn sein Dämon ihm mitwirkend zur Seite stünde. Denn es ist der Geist, welcher im tugendhaften Menschen tätig ist. Dieser ist also selbst ein Dämon oder lebt einem Dämon gemäß, und sein Dämon ist Gott. Steigt er nun etwa auch über den Geist empor, wenn sein Dämon das über dem Geist Befindliche ist? Aber warum dann nicht von Anfang an? Wegen der Unruhe infolge seines Eintretens in die Welt des Werdens. Dennoch lebt in ihm auch schon vor der Vernunft ein Streben, das ihn zu dem trägt, was ihm eigen ist[8]). Handelt er also durchweg tugendhaft? Nein, nicht durchweg; denn die Seele befindet sich in einem solchen Zustand, daß sie unter bestimmten Verhältnissen eine bestimmte Beschaffenheit, ein bestimmtes Leben und einen bestimmten Charakter hat. Platon sagt von dem in Rede stehenden Dämon, er führe die Seele in den Hades, bleibe aber nicht mehr bei derselben Seele, wenn sie nicht wieder dieselben Lebensbedingungen wähle[9]). Was tut er aber vor dieser Wahl? Er führt die Seele zum Gericht und nimmt nach der Wiedergeburt dieselbe Gestalt an, die er vor der Geburt hatte. Darauf ist er, wie von einem andern Anfang, an die Zeit bis zur nächsten Wiedergeburt bei der gestraften Seele anwesend; diese führt dann kein Leben, sondern büßt ihre Strafe ab. Besitzen auch die Seelen, welche in Tierleiber eingegangen sind, einen Dämon? Zweifellos, aber einen schlechten oder dummen. Und wie ists mit den Seelen, welche emporgestiegen sind? Die einen befinden sich in der sinnlich wahrnehmbaren Welt, die andern außerhalb derselben. Die in der sinnlich wahrnehmbaren Welt befindlichen Seelen wohnen entweder in der Sonne oder auf einem von den Planeten, die andern in der Fixsternsphäre, je nachdem sie hier auf Erden geistig tätig gewesen sind.

Denn man muß wissen, daß unsere Seele in sich nicht nur die geistige Welt enthält, sondern auch einen Zustand, gleichartig dem der Weltseele. Da nun die Weltseele nach ihren verschiedenen Kräften auf die unbewegliche und die Planetensphäre verteilt ist, so darf man annehmen, daß auch unsere Kräfte jenen Kräften gleichartig sind, und daß eine jede ihre eigene Tätigkeit ausübt. Die freigewordenen Seelen gelangen dort auf einen Stern, der mit dem Charakter und der Kraft, welche in ihnen tätig und lebendig war, übereinstimmt, und sie werden ihn zum Gott oder Dämon haben, oder dasjenige, was über dieser Kraft liegt; doch das muß noch näher untersucht werden. Die Seelen, welche aus der sinnlichen Welt herausgekommen sind, haben die dämonische Natur überschritten, sowie das ganze Schicksal des Geborenwerdens, und überhaupt den Aufenthalt in der sichtbaren Welt, solange sie wenigstens in der geistigen Welt weilen; sie haben auch den Teil ihrer Wesenheit, der am Werden Gefallen findet, mit emporgetragen, jenen Teil[10]), den man mit Recht als die Wesenheit bezeichnen kann, welche in den Körpern teilbar, sich mit ihnen vervielfältigt und zerteilt; sie zerteilt sich aber nicht nach der Größe, denn sie ist in allen Körpern dasselbe, ganz und eins: indem sie sich zerteilt, entstehen aus einem Tier immer viele, wie auch aus den Pflanzen; denn an den Körpern ist auch sie teilbar. Wenn sie an demselben Körper bleibt, verleiht sie ihm das Leben, wie die vegetative Natur den Pflanzen; wenn sie sich zurückzieht, hat sie das Leben schon mitgeteilt, wie wenn in den vernichteten Pflanzen oder in den toten Tieren durch die Verwesung aus einem Körper viele erzeugt werden. Endlich ist anzunehmen, daß die vegetative Kraft der menschlichen Seele auch durch die entsprechende Kraft aus dem Weltall unterstützt wird. Wenn die Seele wieder hierher kommt, so hat sie entweder denselben oder einen anderen Dämon, dem Leben entsprechend, das sie sich bereiten wird. Sie betritt also zuerst diese Welt mit ihrem Dämon wie einen Kahn, dann wird sie von der

Macht ergriffen, welche Platon die Spindel der Notwendigkeit nennt, und wie in einem Schiff auf den ihr vom Schicksal angewiesenen Platz gestellt. Der Umschwung des Himmels führt nun wie ein Wind den Kahn umher, in welchem die Seele fährt, und dadurch entstehen gar mancherlei Schauspiele, Veränderungen und Zufälle, wie auch aus dem Schiff selbst, teils durch das Schwanken desselben, teils durch die eigenen Neigungen des Reisenden, welche er durch seinen Aufenthalt auf dem Schiff neben seiner besonderen Art und Weise bekommen kann. Denn Seelen, welche unter denselben Bedingungen leben, haben doch nicht dieselbe Bewegung, denselben Willen und dieselbe Tätigkeit. Verschiedenen Seelen also widerfährt Verschiedenes entweder aus ähnlichen oder verschiedenen Zufällen, oder auch dasselbe selbst aus verschiedenen Zufällen. Denn darin besteht das Wesen des Schicksals.

ÜBER DEN BEGRIFF DES LEBENDEN WESENS UND DEN BEGRIFF DES MENSCHEN[1])

I. Enneade, Buch 1



ust und Schmerz, Furcht und Mut, Begierde und Abscheu und das Wehegefühl, wo haben sie ihren Sitz? Entweder in der Seele allein oder in der Seele, insofern sie sich des Leibes bedient, oder in einem Dritten, das aus beiden zusammengesetzt ist; auch in diesem letzteren Falle besteht noch eine doppelte Möglichkeit: denn entweder ist es eine Mischung beider oder etwas anderes, das aus der Mischung hervorgeht. In ähnlicher Weise verhält es sich auch mit den Folgen, Handlungen und Meinungen, die aus diesen Gefühlen hervorgehen. Man muß also auch hinsichtlich der Verstandestätigkeit[2]) und der Meinungen die Frage aufwerfen, ob sie derselben Quelle angehören, wie die Affekte, und wenn das der Fall ist, ob die einen dieser Quelle in anderer Weise angehören als die andern. Desgleichen sind Betrachtungen anzustellen über das Wesen der rein geistigen Tätigkeit und seine Quelle, und endlich sogar über dieses Betrachtungsvermögen selbst, welches jetzt eben diese Forschungen anstellt und eine Endscheidung darüber trifft, wie es eigentlich beschaffen sei. Zuvor aber handelt es sich um die Frage, wem das sinnliche Wahrnehmungsvermögen angehöre, denn hiervon muß ausgegangen werden, da die Affekte entweder Wahrnehmungen sind oder wenigstens nicht ohne Wahrnehmungen zustande kommen.

2. Zuerst aber müssen wir die Seele vornehmen und untersuchen, ob ein Unterschied besteht zwischen der einzelnen besonderen Seele und der Seele an sich[3]). Ist dies nämlich der Fall, so ist die Einzelseele etwas Zusammengesetztes, und man könnte ihr ganz gut Empfindung und sinnliche Eindrücke zuschreiben, falls es die Vernunft wenigstens zugibt,

und überhaupt alle möglichen besseren und schlechteren Zustände und Stimmungen. Ist dagegen die Einzelseele mit der Seele an sich ihrem Wesen nach identisch, so wird die Seele wohl eine Form sein, unempfänglich für all diese Eindrücke, welche sie im Gegenteil auf andere ausübt, während sie selbst ihre eigene angeborene Tätigkeit in sich besitzt, welche die Vernunft uns offenbart. In diesem Falle ist es denn auch berechtigt, sie unsterblich zu nennen, wenn anders das Unsterbliche und Unvergängliche auch für äußere Eindrücke unzugänglich sein muß; es teilt dem andern von sich selbst etwas mit, ohne aber von ihm etwas zu empfangen, das ausgenommen, was es von einem höheren und vollkommeneren Prinzip empfängt, von dem es nicht getrennt ist. Was sollte nun solch ein unvergängliches Wesen zu fürchten haben, da es doch unempfänglich ist für alle äußeren Eindrücke? Jenes mag sich fürchten, was Eindrücken ausgesetzt ist. Aber auch mutig kann es nicht sein, denn nur das hat Mut, dem das Furchtbare nicht nahe ist. Und die Begierden, die man durch Füllung oder Leerung des Körpers befriedigt, gehören ebenfalls nicht der Seele, sondern einem andern an, welches eben gefüllt und geleert werden kann. Wie soll aber die Seele nach Vermischung streben, da doch alles Wesenhafte unvermischt ist; wie nach einer Zuführung anderer Dinge zu sich? Sie würde ja dann nach dem hinstreben, was sie nicht ist. Auch der Schmerz liegt ihr ferne, denn wie oder worüber sollte sie sich betrüben? Sich selbst genug ist ja das seinem Wesen nach Einfache, insofern es in seinem eigensten Wesen verharrt. Und wird sie sich freuen, wenn etwas zu ihr hinzutritt? Keineswegs, denn es kann überhaupt nichts zu ihr hinzutreten, nicht einmal das Gute, denn was sie ist, das ist sie immer. Aber auch nicht einmal Wahrnehmung, Verstandestätigkeit oder Meinung kommt ihr zu; denn Wahrnehmung ist Aufnahme einer Form oder eines affektionslosen Körpers, Verstandestätigkeit und Meinung aber beziehen sich auf die Wahrnehmung. Noch

bleibt die rein geistige Tätigkeit übrig und die reine Lustempfindung; ob ihr nicht diese beiden zukommen, wenn sie allein bei sich ist, das ist noch die Frage.

3. Da nun aber die Seele in einem gewissen Verhältnis zum Körper steht, so muß sie sich im Körper befinden, entweder ihm vorgesetzt oder derart in ihm, daß aus ihr und dem Körper das, was wir ein lebendiges Wesen nennen, besteht. In diesem Falle bedient sie sich des Körpers wie eines Werkzeuges und ist dann nicht genötigt, die Eindrücke des Körpers aufzunehmen, so wenig der Künstler die Eindrücke seiner Werkzeuge empfindet. Die Wahrnehmungen freilich braucht sie, da sie ja, wenn sie die äußeren Eindrücke infolge einer Wahrnehmung erkennt, sich des Werkzeuges bedienen muß, wie man sich der Augen bedient, um zu sehen. Dann erfährt die Seele aber auch alle Verletzungen, welche beim Sehen stattfinden können, daher auch Unlust und Schmerzen, kurzum alles, was dem Körper zuzustoßen pflegt; und in gleicher Weise auch die Begierden, indem sie die Heilung des Werkzeuges sucht. Aber wie sollen die sinnlichen Eindrücke vom Körper in die Seele gelangen? Denn ein Körper kann wohl einen andern Körper etwas von dem ihm Angehörigen mitteilen, aber wie der Körper der Seele? Das wäre ja gerade so, wie wenn jemand deswegen Eindrücke haben sollte, weil ein anderer Eindrücke hat. Solange nämlich das eine das Gebrauchende ist, das andere aber das Gebrauchte, besteht jedes von beiden für sich; wenigstens trennt es der, der die Seele zum Gebrauchenden macht. Aber wie verhielt es sich denn damit, bevor man begrifflich diese Trennung annahm? Die Seele war mit dem Körper vermischt.

Aber wenn sie vermischt war, so war dies entweder eine sich gegenseitig durchdringende Mischung, oder die Seele war wie durchflochten mit dem Leib, oder wie eine vom Leibe nicht getrennte Form, oder eine den Körper beherrschende Form, wie der Steuermann sein Schiff beherrscht, oder sie

war teils von ihm getrennt, insofern sie den Körper gebrauchte, teils aber auch gemischt, insofern sie mit dem gebrauchten auf gleicher Stufe steht. Und die Philosophie erhebt diesen zweiten Teil zum Rang des ersten, während der erste Teil die Seele vom Körper abwendet, so weit es unsere Bedürfnisse gestatten, so daß sie sich desselben nicht immer zu bedienen braucht.

4. Nehmen wir also an, die Seele sei mit dem Körper vermischt, so folgt daraus, daß das Schlechtere, nämlich der Körper, besser wird, während das Bessere, nämlich die Seele, schlechter wird. Der Körper würde besser, weil er am Leben teilnimmt, die Seele schlechter, weil sie am Tod und der Unvernunft teilnehmen müßte. Was nun irgendwie am Leben eine Einbuße erleidet, wie kann das wohl als einen Ersatz die Wahrnehmung empfangen? Umgekehrt, der Körper, der am Leben teilnimmt, wird dasjenige sein, was auch an der Wahrnehmung und den Eindrücken, die aus der Wahrnehmung hervorgehen, teilnimmt. Er wird also auch begehren, denn er wird ja auch einen Genuß haben von dem, wonach er begehrt, und wird um seinetwillen auch in Furcht geraten; denn bisweilen wird er sein Verlangen auch nicht befriedigen, und schließlich wird er der Vernichtung anheimfallen.

Man muß aber auch untersuchen, ob nicht überhaupt die Art dieser Mischung schon ganz unmöglich ist, wie wenn man etwa von der Vermischung der weißen Farbe mit einer Linie, d. h. von der Vermischung ganz entgegengesetzter Dinge, reden wollte. Bei der Annahme, daß die Seele in den Körper eingeflochten ist, braucht das Eingeflochtene nicht denselben Eindrücken unterworfen zu sein wie das, worin es eingeflochten ist, sondern es ist gut möglich, daß das Verflochtene ohne Eindrücke bleibt; ebenso ist es gut möglich, daß die den Körper durchdringende Seele keinen von den Eindrücken des Körpers leidet, wie es auch beim Lichte der Fall ist, und unter dieser Voraussetzung recht eigentlich mit dem ganzen Körper verflochten ist. Sie wird also deswegen noch nicht

die Eindrücke des Körpers leiden, weil sie mit ihm verflochten ist. Ist sie aber etwa im Körper, wie die Form in der Materie? Aber zunächst ist hier zu bedenken, daß die Seele als eigene Wesenheit in trennbarer Form existieren muß, und mehr als ein Gebrauchendes zu betrachten ist; oder soll sie etwa gedacht werden wie die Form im Eisen, welche zusammen mit ihm eine Axt bildet, und so dem Eisen die der Axt eigentümliche Funktion verleiht? Legen wir lieber dem Körper die Fähigkeit bei, gemeinsame Eindrücke aufzunehmen, natürlich dem organischen, so und so gestalteten Körper, welcher der Möglichkeit nach das Leben in sich trägt. Denn es ist ungereimt, wie Platon[4]) sagt, von der Seele zu behaupten, sie webe, begehre und leide; solches tut vielmehr das lebende Wesen.

5. Unter dem Begriff lebendes Wesen muß man aber entweder den Körper, wie er ist, oder den mit der Seele vereinigten Körper oder ein Drittes, das aus beiden hervorgeht, verstehen; aber, wie dem auch sei, so muß man annehmen, daß die Seele entweder eindruckslos bleibt, indem sie selber für etwas anderes die Ursache eines solchen Zustandes ist, oder daß sie selbst den Eindruck miterhält, wobei sie dann wieder entweder ganz denselben Eindruck erhält wie der Körper, oder nur einen ähnlichen, daß z. B. das lebende Wesen in anderer Weise begehrt, als das Begehrungsvermögen tätig ist oder Eindrücke erhält. Über den Körper werden wir später Betrachtungen anstellen. Wie ist aber die Verbindung von Körper und Seele imstande, Unlust zu empfinden? Etwa derart, daß, wenn der Körper irgend einen Eindruck empfängt und der Eindruck bis zur Wahrnehmung gelangt, die Wahrnehmung dann in die Seele ausläuft? Hierbei bleibt aber die Entstehung der Wahrnehmung noch unerklärt. Oder sollte, wenn die Unlust von einer Meinung oder einer Beobachtung, etwa, daß irgend ein Übel uns selbst oder einen unserer Angehörigen betrifft, ihren Anfang nimmt, dann von da aus eine schmerzliche Veränderung beginnen und sich auf

den Körper und überhaupt auf das ganze lebende Wesen erstrecken? Aber auch hinsichtlich der Meinung ist nicht klar, wem sie angehört, ob der Seele oder dem aus Seele und Körper zusammengesetzten Dritten; ferner ist die Meinung von einem Übel nicht immer notwendig mit einem Eindruck der Unlust unmittelbar verbunden; ist es doch möglich, daß selbst beim Vorhandensein der Meinung der Schmerz gar nicht erfolgt, wie man sich z. B. auch nicht zu ärgern braucht, trotz der Meinung, daß man verächtlich behandelt werde, oder wie man nicht zu begehren braucht, trotz der Meinung von etwas Gutem. Wie entstehen nun diese Zustände als der Seele und dem Körper gemeinsame Empfindungen? Etwa, weil die Begierde dem Begehrungsvermögen, der Zorn dem Zornvermögen, überhaupt jede Empfindung dem strebenden Vermögen angehört? Aber auch so wären sie ja noch nicht gemeinsam, sondern würden entweder dem Körper oder der Seele allein angehören, weil das Blut und die Galle sich erhitzen muß, und der irgendwie beschaffene Körper das Streben reizen muß, wie bei der sinnlichen Liebe. Aber das Streben nach dem Guten ist kein gemeinsamer Eindruck, sondern nur der Seele eigen, wie auch manches andere. Die Vernunft gestattet also nicht, alle Eindrücke als dem gemeinsamen Dritten angehörig zu erfassen; bei der sinnlichen Liebe z. B. ist der Mensch der Begehrende, aber wird dabei nicht auch das Begehrungsvermögen irgendwie begehrend sein? Und wie? Kann man etwa sagen, der Mensch macht mit der Begierde den Anfang, das Begehrungsvermögen aber folgt? Aber wie kam der Mensch überhaupt zum Begehren, wenn das Begehrungsvermögen nicht gereizt war? Also macht wohl das Begehrungsvermögen den Anfang? Aber woher soll es anfangen, wenn der Körper nicht schon vorher in irgend einer Weise einen Eindruck erhalten hatte?

6. Vielleicht ist es besser, wenn man ganz allgemein sagt: die Kräfte der Seele verleihen durch ihr Dasein denen, die sie besitzen, das Vermögen, zu handeln, die Kräfte selbst sind

unbewegt, aber das, was sie besitzt, wirkt durch sie. Ist es aber so, so muß notwendigerweise die Kraft, welche dem gemeinsamen Dritten, nämlich dem Lebewesen, die Ursache des Lebens verleiht, selbst für Eindrücke unempfänglich sein, während das Lebewesen die Eindrücke erhält, da die Affekte und Tätigkeiten nur dem gehören, was das Leben erhält. In diesem Falle wird das Leben überhaupt nicht der Seele, sondern der Verbindung aus Seele und Körper zukommen; das Leben jener Verbindung von Seele und Körper ist aber dann nicht das Leben der Seele, und nicht das Wahrnehmungsvermögen wird die Wahrnehmung machen, sondern das Wesen, dem dieses Vermögen angehört. Wenn aber die Wahrnehmung als eine Bewegung durch den Körper in die Seele ausläuft, wie soll da die Seele nicht wahrnehmen? Nun, da das Wahrnehmungsvermögen da ist, so wird sie eben durch dessen Vorhandensein wahrnehmen. Aber noch einmal, wer wird wahrnehmen? Das aus Körper und Seele Zusammengesetzte. Aber wenn das Wahrnehmungsvermögen nicht erregt wird, wie soll dann das aus Körper und Seele Zusammengesetzte wahrnehmen, ohne daß die Seele und das Seelenvermögen mit zu diesem Zusammengesetzten gerechnet werden? Es mag also dieses Zusammengesetzte durch die Anwesenheit der Seele bestehen, nicht in dem Sinn, daß sich die Seele an das Zusammengesetzte oder an eines davon hingebe, sondern sie formt aus dem organisierten Körper und einem gewissen von ihr ausgehenden lichtähnlichen Wesen das lebendige Wesen, welches sich gleichzeitig von der Seele und dem Körper unterscheidet und welchem das Wahrnehmen angehört und alle Affekte, die wir dem lebendigen Wesen zugeschrieben haben.

7. Wir aber, wie nehmen wir wahr? Doch wohl deswegen, weil wir vom Lebewesen nicht getrennt sind, auch wenn es in uns noch anderes, Edleres gibt, welches zusammen mit jenem das vielseitige Menschenleben[5]) bildet. Das Wahrnehmungsvermögen der Seele jedoch darf nicht auf das

Sinnliche gerichtet sein, sondern muß sich der von der Wahrnehmung dem lebenden Wesen zugeführten Eindrücke zu bemächtigen suchen, denn das ist bereits etwas Geistiges; die äußere Wahrnehmung, welche dem Lebewesen eigen ist, ist nur ein Schattenbild der Wahrnehmung, welche der Seele eigen ist, jener Wahrnehmung, welche ihrem Wesen nach wahrer, lediglich ein affektionsloses Schauen von Formen bildet. Von diesen Formen nun, mittels welcher die Seele nunmehr allein die Führung des lebendigen Wesens übernimmt, gehen die Verstandestätigkeiten, die Meinungen und Gedanken aus, von da aus eigentlich erst beginnen wir[6]. Was vor diesem liegt, ist zweifellos unser, aber wir beherrschen von da aus als das höhere Prinzip das lebende Wesen. Trotzdem hindert uns nichts, dem Ganzen den Namen lebendes Wesen zu geben, aber in diesem Ganzen muß man einen untergeordneten Teil, der mit dem Körper vermischt ist, unterscheiden, und einen übergeordneten, den wahren Menschen; jener untergeordnete Teil ist das Tierische, der übergeordnete, die vernünftige Seele, ist der Mensch. Da aber der Mensch mit der vernünftigen Allseele zusammenhängt, so sind die Gedanken in uns, wenn wir denken, Tätigkeitsäußerungen dieser Seele.

8. Wie aber verhalten wir uns zum Urgeist? Ich verstehe hier unter Urgeist nicht den Zustand der Seele, wie sie ihn vom Geist empfängt, sondern den Urgeist an sich. Sicherlich haben wir auch ihn als ein höheres Prinzip in uns. Wir haben ihn aber entweder als einen allen Menschen gemeinsamen oder als einen für jeden Menschen besonderen, oder auch als einen zugleich gemeinsamen und besonderen, als einen gemeinsamen, weil er unteilbar und eins und überall derselbe ist, als besonderen aber, weil jeder Einzelne ihn ganz besitzt in dem vernünftigen Teil seiner Seele. Auch die Ideen besitzen wir in doppelter Weise: in der Seele gleichsam entwickelt und getrennt, im Geiste dagegen alle zusammen. Wie aber besitzen wir Gott? Er schwebt über der geistigen Natur und der wahren Wesenheit, während wir,

von da aus auf der dritten Stufe befindlich, teilnehmen am Wesen der Allseele, als ein Wesen, welches, wie Platon [7]) sagt, ungeteilt ist, weil es an der Geisteswelt Anteil hat, und geteilt durch seine Beziehungen zur Körperwelt. Es ist in der Tat geteilt in Beziehung auf die Körperwelt, weil es sich selbst den körperlichen Größen hingibt, soweit diese nämlich lebende Wesen sind, aber gleichzeitig ist es auch ungeteilt, weil es im ganzen Universum nur eines ist; es scheint in den Körpern gegenwärtig zu sein, es leuchtet in sie hinein und bildet aus ihnen lebende Wesen, wobei es aber nicht eine Zusammensetzung des Körpers und seines eigenen Wesens darstellt, sondern für sich bleibt und nur Bilder von sich mitteilt, so wie etwa ein Gesicht von vielen Spiegeln zurückgestrahlt wird. Das erste dieser Schattenbilder ist die Wahrnehmung, welche im lebenden Wesen ihren Sitz hat; von dieser Wahrnehmung kommt dann jede andere Form der Seele, immer eine von der andern, und diese fortdauernde Erzeugung der Formen endigt schließlich bei dem Zeugungsvermögen und dem Wachstum, überhaupt bei der Kraft, welche etwas anderes schafft und zustande bringt, als sie selbst ist, im Gegensatz zu der schöpferischen Kraft selbst, welche sich ihrerseits zu dem beabsichtigten Gebilde hinwendet [8]).

9. So gefaßt, wird die Natur der Seele frei sein von der Schuld des Bösen, soviel dessen der Mensch tut und leidet, denn dieses gehört dem Lebewesen an, dem Gemeinsamen, so wie wir es bestimmt haben. Aber, wenn nun Meinung und Verstandestätigkeit der Seele angehören, wie soll sie dann ohne Fehl sein? Denn es gibt doch auch eine falsche Meinung, und viel Böses wird auf Grund derselben getan. Vielleicht, könnte man sagen, wird das Böse nur dann getan, wenn wir vom Schlechteren überwunden sind; denn oft geben wir den Begierden oder dem Zorn nach, oder hängen an einem schlechten Schattenbild. Und die Verstandestätigkeit, die sich mit dem Falschen beschäftigt, die Einbildung, wartet nicht die Prüfung von seiten des Denkvermögens ab, sondern

wir schreiten zur Tat, dem Schlechteren gehorchend, wie es auch im Gebiete der sinnlichen Wahrnehmung vorkommt, daß nämlich die dem Körper und der Seele gemeinsame Wahrnehmung dazu kommt, Falsches zu sehen, bevor sie mit dem Denkvermögen nachträglich Kritik geübt hat. Aber ist denn damit der Geist in Berührung gekommen? Keineswegs, darum ist er auch schuldlos. Man muß vielmehr sagen: wir haben das im Geist enthaltene Geistige erfaßt oder nicht, denn es ist ja möglich, es zu besitzen und es nur nicht gerade bei der Hand zu haben. Wir haben also das, was Körper und Seele gemeinsam ist, und das, was der Seele allein eigen ist, dadurch unterschieden, daß jenes körperlich ist und ohne den Körper nicht sein kann, dies aber zu seiner Tätigkeit des Körpers nicht bedarf, und daß die Verstandestätigkeit, welche eine Nachprüfung der von der Wahrnehmung ausgehenden Eindrücke anstellt, bereits Ideen schaut und sie gleichsam durch Mitwahrnehmung schaut, wenigstens die eigentliche Verstandestätigkeit, das Denkvermögen der wahren Seele. Denn die wahre Verstandestätigkeit ist eine Betätigung von Gedanken. Oft besteht sie auch in der Vergleichung des Äußeren mit dem Inneren und in der verbindenden Gemeinschaft des Äußeren und Inneren. Aber nichtsdestoweniger ist die Seele mit sich selbst und in sich selbst ruhig: denn die Veränderungen und die Unruhe in uns kommen von den nicht ursprünglichen Elementen, die mit der Seele verbunden sind, und von den Leidenschaften des gemeinsamen Dritten, wie dies nun auch beschaffen sein mag.

10. Aber wenn das „Wir“ die Seele ist und wir leiden, so würde auch die Seele leiden, und ebenso wird sie tun, was wir tun. Man kann also sagen, daß auch das gemeinsame Dritte uns angehöre, besonders, solange die Philosophie noch nicht Körper und Seele voneinander getrennt hat; sagen wir doch auch, wir leiden, wenn unser Körper leidet. Dieses „Wir“ kann also in doppeltem Sinn genommen werden, indem man entweder den tierischen Teil mitrechnet oder nur den,

der über ihm steht; der tierische Teil aber ist der lebendige Körper. Der wahre Mensch aber ist etwas anderes, rein von all diesen Dingen, im Besitz aller der Tugenden, die in der rein geistigen Tätigkeit, in der getrennt für sich bestehenden Seele, begründet sind, jener Seele, die getrennt ist und auch hier schon getrennt werden kann. Denn wenn sie sich gänzlich entfernt, ist auch die von ihr eingestrahlte Seele zugleich mit ihr dahin. Die Tugenden aber, welche wir uns nicht durch Nachdenken, sondern durch Übung und Gewöhnung erworben haben, gehören dem gemeinsamen Dritten an, welchem auch die Laster eigen sind, sowie die Regungen des Neides, Eifers und Mitleids. Wem aber die Freundschaft? Teils diesen, teils dem inneren Menschen.

11. Solange wir Kinder sind, wirken die Kräfte des Gemeinsamen, und das Höhere leuchtet seltener in uns hinein. Aber wenn diese höheren Kräfte auch in bezug auf uns untätig sind, so sind sie doch tätig in bezug auf das Höhere; in bezug auf uns aber werden sie tätig, wenn sie bis zum mittleren Teil[9]) unseres Wesens vorgedrungen sind. Aber gehört der höhere Teil nicht auch zu uns? Zweifellos, aber wir müssen ihn ergreifen, denn wir bedienen uns nicht immer dessen, was wir besitzen, sondern nur dann, wenn wir den mittleren Teil auf das Höhere richten oder auch auf das Gegenteil, wenn wir zur Wirklichkeit führen, was bis dahin nur der Möglichkeit nach oder als bloße Anlage in uns vorhanden war. Fragen wir uns endlich, was in den Tieren das belebende Prinzip ist: wenn in ihnen, wie man sagt, sündige Menschenseelen wohnen, so gehört der trennbare Teil dieser Seelen nicht den Tieren an; wenngleich gegenwärtig, ist er für sie doch nicht im eigentlichen Sinne gegenwärtig, sondern die Mitwahrnehmung hält das Bild der Seele mit dem Körper zusammen, einem Körper nämlich, der durch das Bild der Seele derartig geworden ist. Ist aber keine Menschenseele in die Tiere hinabgetaucht, so sind sie durch Einstrahlung der Allseele entstanden.

12. Wenn aber die Seele ohne Fehl ist, wie verhält sichs da mit den Strafen? Die Lehre von der Fehlerlosigkeit der Seele steht in vollkommenem Widerspruch mit jener andern, wonach die Seele sündigt, ihre Sünde abläßt, Strafe im Hades erleidet und einer erneuten Wanderung im Körper unterworfen ist. Einer von diesen Lehren kann man nun nach Belieben beitreten; vielleicht aber findet auch jemand heraus, daß sie gar nicht im Widerspruch mit einander stehen. Die Lehre nämlich, welche der Seele Fehlerlosigkeit zuschreibt, setzt sie schlechterdings als ein einfaches Eines und nimmt an, die Seele an sich und diese oder jene Einzelseele sei ein und dasselbe; jene Lehre dagegen, die ihre Fehlerhaftigkeit behauptet, umfaßt und rechnet mit zu ihr noch eine andere Art Seele, eben jene, welche den furchtbarsten Leidenschaften unterworfen ist. Die Seele ist dann etwas Zusammengesetztes und aus allen möglichen Teilen Bestehendes, und dies Zusammengesetzte leidet und sündigt, dies Zusammengesetzte aber auch wird nach jener Annahme bestraft, nicht aber die einfache, reine Seele. Von der Seele in diesem Zustande sagt Platon[10]): wir haben sie erblickt wie diejenigen, welche den Meergott Glaukos sehen. Und er fügt hinzu: wer aber ihr wahres Wesen sehen will, muß das Hinzugesetzte ringsum abstreifen und auf ihre Weisheitsliebe sehen, was sie ergreift, und womit sie ihrem eigentlichen Wesen nach verwandt ist. Ihr Leben und ihre Tätigkeit ist also verschieden von dem, was bestraft wird. Und die Trennung und Sonderung der Seele erstreckt sich nicht bloß auf die Trennung vom Körper, sondern von allen ihr hinzugefügten Bestandteilen. Denn schon die Zeugung fügt ihr etwas hinzu, oder es gehört überhaupt die Zeugung der andern Art der Seele an. Wie sie vor sich geht, ist erwähnt worden: wenn die Seele nämlich herabsteigt, bringt sie in dem Augenblick, in dem sie sich zum Körper hinneigt, ein Bild ihrer selbst hervor[11]). Also hat sie wohl ein Trugbild von sich ausgehen lassen, und die Hinneigung zur Körperwelt wäre dann doch eine Sünde? Aber wenn diese

Hinneigung zur Körperwelt eine Erleuchtung des unter der Seele Liegenden ist, so ist sie keine Sünde, so wenig wie der Schatten, sondern das, was beleuchtet wird, trägt die Schuld; denn wäre das nicht, so hätte ja die Seele nichts zu erleuchten. Wenn man sagt, die Seele steigt herab und neigt sich zur Körperwelt, so meint man damit, sie teilt das Leben dem mit, was sie erleuchtet. Das Trugbild läßt sie nur dann ausgehen, wenn nichts in der Nähe ist, was es aufnehmen könnte; sie entläßt es aber nicht insofern, als sie getrennt ist, sondern insofern, als sie gar nicht mehr ist; hier ist sie aber nicht mehr, wenn sie ganz dabei ist, die Geisteswelt zu betrachten. Das scheint Homer[12]) bei Herakles zu trennen, indem er dessen Schattenbild in den Hades, ihn selbst aber unter die Götter versetzt, wobei er beiden Vorstellungen Rechnung trägt, daß er unter den Göttern und daß er im Hades sei; so trennt er also. Vielleicht läßt sich das auch so verstehen: um seiner praktischen Tugend und seiner sittlichen Tüchtigkeit willen wurde er für wert gehalten, ein Gott zu sein; er ist aber nur ein tätiger, kein beschaulicher Mensch; wäre er das letztere, so wäre er ganz bei den Göttern; nun ist er zwar zum Teil bei ihnen, aber ein anderer Teil ist auch noch unten.

13. Wer ist endlich das Subjekt, welches alle diese Betrachtungen anstellt? Sind es wir oder ist es die Seele? Wir, aber mit Hilfe der Seele. Aber wie geschieht dies? Hat die Seele dadurch, daß wir sie besitzen, Betrachtungen angestellt? Gewiß, insofern sie Seele ist. Man kann ihr also keine Bewegung beilegen, oder nur eine solche, welche den Körpern nicht zukommt, sondern das eigene Leben der Seele ist. Und das Denken kommt uns insofern zu, als die Seele denkend ist; das geistige Leben ist für uns ein höheres Leben, und die Seele genießt dieses Leben sowohl dann, wenn sie denkt, als auch wenn der Geist seine Tätigkeit auf uns erstreckt. Denn auch er ist ein Teil von uns, und wir erheben uns zu ihm.

ÜBER DAS WESEN UND DEN URSPRUNG DES BÖSEN[1])

I. Enneade, Buch 8



ie Untersuchung, woher das Böse in das Seiende überhaupt oder in eine bestimmte Art desselben gekommen ist, dürfte passend mit der Frage beginnen, was das Wesen des Bösen sei. Denn so könnte man erkennen, woher es gekommen, wo es seinen Sitz hat und wem es widerfährt, und es würde überhaupt klar werden, ob es zur Klasse des Seienden gehört. Die Erkenntnis des Bösen dürfte aber eine schwierige Frage sein, da die Erkenntnis jedes Dinges durch Ähnlichkeit mit demselben geschieht; Geist und Seele können als Ideen auch nur die Erkenntnis von Ideen verschaffen und auf sie ihr Streben richten; wie will man sich aber das Böse als Idee vorstellen, das doch gerade in der Abwesenheit alles Guten besteht? Wenn aber die Erkenntnis des einen von zwei Gegensätzen auch die des andern in sich schließt, das Böse aber dem Guten entgegengesetzt ist, so würde die Erkenntnis des Guten auch die des Bösen mit sich bringen, und wer das Böse erkennen wollte, müßte zuerst genau das Gute erkannt haben, denn das Bessere geht dem Schlechteren voran, es ist Form, dieses aber nicht, vielmehr Beraubung der Form; immerhin ist es noch die Frage, wie das Böse dem Guten entgegengesetzt ist, ob das Gute die erste, das Böse die letzte Stelle einnimmt, ob das Gute als Form, das Böse als Beraubung der Form zu betrachten ist. Doch davon später.

2. Zunächst wollen wir die Natur des Guten bestimmen, soweit es die gegenwärtige Untersuchung erfordert. Das Gute ist das, wovon alles abhängt, nach dem alles strebt, der Grund alles Seins, und dessen alles Sein bedarf; es selbst aber ist ohne Mangel, sich selbst genug, es bedarf nichts, es ist aller

Dinge Maß und Grenze[2]), es spendet aus sich selbst Geist, Wesenheit, Seele, Leben und geistige Tätigkeit. Bis zum Geiste hin ist alles schön, er selbst aber ist erhaben über das Schöne und steht auch jenseits des Besten, als ein König im Reiche des Geistes. Aber er ist nicht Geist in dem Sinne, wie man sich bei uns den Geist denkt, der aus logischen Sätzen seinen Inhalt gewinnt, und sein Verständnis erlangt durch Denktätigkeit und Reflexionen, über Grund und Folge und nach dem Satze des zureichenden Grundes das Seiende erkennt, bevor er aber gelernt hatte, leer war, obwohl er ein Geist ist. Derart ist jener Geist nicht, er hat vielmehr alles und ist alles, und ist bei allem, indem er bei sich selbst ist, und besitzt alles, ohne es doch im gewöhnlichen Sinne zu besitzen. Denn er besitzt es nicht als etwas von ihm Verschiedenes, und es besteht auch nicht jedes Einzelne von dem, was er besitzt, für sich gesondert. Denn jedes Einzelne ist bei ihm das Ganze und in jeder Beziehung alles, und doch ist es auch nicht vermengt, sondern doch wieder für sich gesondert. Was aber an dem Geiste teilnimmt, nimmt nicht zugleich an allem teil, sondern nur an dem, woran es eben kann. Der Geist ist die erste Tätigkeit und die erste Wesenheit jenes Teilnehmenden, obgleich er in sich selbst verharrt; jenes Teilnehmende ist also in seinem Umkreis wirksam, als ob es in ihm lebte. Die Seele aber, die den Geist von außen umkreist, indem sie auf ihn blickt und sein Inneres schaut, erblickt durch ihn die Gottheit selbst. Dieses ist das leidlose, selige Leben der Götter, und nirgends findet sich hierbei das Böse. Wenn es dabei sein Bewenden hätte, so gäbe es kein Böses, sondern nur verschiedene Stufen des Guten. Diese liegen alle um den König des Alls herum, er aber ist der Urgrund alles Schönen, und alles ist sein; und das Gute der zweiten Stufe liegt um das zweite, das der dritten Stufe um das dritte Prinzip herum.

3. Ist nun dieser Art das Seiende und das über dem Sein Erhabene, so kann das Böse sich weder im Seienden, noch

im Überseienden befinden; denn dieses beides ist ja gut. Es bleibt also nur übrig, daß es, wenn überhaupt, sich im Nichtseienden findet, gleichsam wie eine gewisse Form desselben, und bei dem, was mit ihm vermischt ist oder irgendwie mit ihm in Gemeinschaft steht. Unter dem Nichtseienden ist aber nicht etwas zu verstehen, das überhaupt gar nicht existiert, sondern nur etwas anderes als das Seiende; es unterscheidet sich auch nicht vom Seienden, wie Bewegung und Ruhe, sondern es ist eine Art Schattenbild des Seienden oder selbst noch mehr vom Seienden entfernt als das. Es ist die ganze sinnenfällige Welt und alle Eindrücke derselben, oder noch etwas hinter diesen und alles, was sich daraus entwickelt, ihr Prinzip und was sie zur Existenz bringt. Man wird sich von ihm eine Vorstellung machen können, wenn man es betrachtet als Maßlosigkeit gegenüber dem Maße, Grenzenlosigkeit gegenüber der Grenze, Gestaltloses gegenüber dem Gestalteten, stets Bedürftiges gegenüber dem Selbstgenugsamen, ewig unbegrenzt, nirgends feststehend, allleidend, unersättlich, voll Mangel; das alles sind nicht seine zufälligen Eigenschaften, sondern gleichsam sein Wesen, und jeder Teil, den man von ihm untersucht, ist auch alles dies; das aber, was nur an ihm teilnimmt und ihm ähnlich ist, wird zwar böse, ist aber nicht mit dem Bösen identisch. Bei welcher Daseinsform ist aber nun dies Böse vorhanden, ohne von ihr verschieden zu sein, sondern als sie selbst? Denn wenn es sich einem andern mitteilt, so muß es zuvor selbst etwas an und für sich sein, wenn es auch keine bestimmte Wesenheit ist. Denn wie es beim Guten ein an sich Gutes, ein selbständiges Urgutes gibt, und ein anderes Gute als Eigenschaft, so muß es auch bei dem Bösen sein: es muß ein Urböses geben und ein Böses als Eigenschaft, welches jenem gemäß sich an einem andern findet. Wo sollen wir nun die Maßlosigkeit suchen, wenn nicht im Maßlosen? Aber wie es ein Maß gibt außerhalb des Gemessenen, so auch eine Maßlosigkeit außer dem Maßlosen. Denn wenn sie in

einem andern ist, so ist sie entweder im Maßlosen oder im Gemessenen, aber jenes, als selbst maßlos, bedarf ihrer nicht, und dieses, als das Gemessene, kann unmöglich die Maßlosigkeit in sich haben. Also muß es ein an sich Unbegrenztes, ein an sich Gestaltloses geben, welches alle die Eigenschaften vereinigt, durch welche wir oben das Wesen des Bösen bestimmt haben; und wenn außer diesem Urbösen etwas seiner Art existiert, so hat es dies entweder, weil es sich mit ihm vermischt hat, oder weil es nach ihm hinblickt, oder weil es derartiges hervorbringt. Also das den Gestalten, Formen, Maßen und Grenzen zugrunde liegende, mit fremdem Schmuck geschmückte Etwas, das nichts Gutes an sich hat, ein Schattenbild des Seienden, aber die Wesenheit des Bösen, wenn es überhaupt eine Wesenheit des Bösen geben kann, das findet unsere Betrachtung als das erste Böse, als das an sich Böse[3]).

4. Die körperliche Natur ist böse, soweit sie an der Materie teil hat; denn sie hat keine wahrhafte Form und ist des Lebens beraubt; die Körper vernichten sich gegenseitig durch die von ihnen ausgehende ungeordnete Bewegung, sie hemmen die Seele in ihrer eigentümlichen Tätigkeit, und fliehen, in ewigem Flusse befindlich, die Wesenheit. Die Seele an sich ist nicht böse und nicht ganz böse. Die böse Seele ist, wie Platon[4]) sagt, diejenige, welche sich einen Menschen dienstbar gemacht hat, dem von Natur die Schlechtigkeit der Seele angeboren ist, da gleichsam die vernunftlose Form der Seele das Böse aufnimmt, die Maßlosigkeit, das Übermaß und den Mangel, woraus dann Zügellosigkeit, Feigheit und die sonstige Schlechtigkeit der Seele stammt, unfreiwillige Leidenschaften, welche falsche Meinungen veranlassen, das für schlecht und gut zu halten, wovor wir fliehen und wonach wir streben.

Aber was bewirkt denn diese Schlechtigkeit und wie soll man sie auf ein Prinzip und eine Ursache zurückführen? Zunächst befindet sich eine solche Seele nicht außerhalb der Materie, wenn sie auch nicht ganz von ihr bestimmt wird.

Sie ist also mit Maßlosigkeit gemischt und hat nicht Anteil an der schmückenden Form, die zum Maße führt; denn sie ist mit dem Körper vermischt, welcher die Materie besitzt. Ferner, wenn ihr Denkvermögen behindert wird, so wird es am Sehen verhindert, sowohl durch die Leidenschaften als auch durch das Dunkel der Materie, zu der sie sich hingeneigt hat, überhaupt dadurch, daß sie nicht nach dem Sein, sondern nach dem Werden ihre Blicke lenkt; aber das Prinzip des Werdens ist die Materie, und deren Natur ist so schlecht, daß sie auch das, was noch nicht in ihr ist, sondern nur nach ihr hinblickt, mit dem ihr eigenen Bösen erfüllt. Denn da sie am Guten gar keinen Anteil hat, sondern dessen Verneinung und der reine Mangel ist, so macht sie alles, was irgendwie mit ihr in Berührung kommt, sich selbst ähnlich. Die vollkommene Seele dagegen, dem Geiste zugewandt und ewig rein, entfernt von sich die Materie und sieht nichts Grenzenloses, nichts Maßloses, nichts Böses, noch naht sie sich ihm; sie bleibt rein, schlechthin durch den Geist bestimmt. Die Seele aber, welche nicht in diesem Zustand bleibt, sondern aus sich selbst herausgeht zu dem Unvollkommenen und nicht Ursprünglichen, gleichsam nur ein Schattenbild jener in sich gebliebenen Seele, wird durch den Mangel voll Grenzenlosigkeit, sieht nur die Finsternis und hat die Materie in sich, denn sie blickt nach dem, was man eigentlich nicht sehen kann, wie man ja zu sagen pflegt, daß man auch die Finsternis sieht.[5])

5. Wenn nun aber der Mangel des Guten schuld daran ist, daß die Seele die Finsternis sieht und in sie gerät, so ist der Mangel des Guten und die Finsternis für die Seele das erste Böse. Das zweite Böse ist dann die Finsternis; und die Natur des Bösen liegt nicht mehr in der Materie, sondern noch vor der Materie. Aber nicht in diesem oder jenem Mangel, sondern im Mangel an sich liegt das Böse; wem also nur ein kleiner Teil des Guten fehlt, das ist noch nicht böse, ja es kann, seiner Natur nach, sogar vollkommen sein.

Wem aber das Gute durchaus fehlt, wie der Materie, das ist das schlechthin Böse, das am Guten gar keinen Anteil hat. Die Materie besitzt nicht einmal das Sein, um etwa dadurch am Guten teil zu haben, sie ist das Sein nur dem Namen, nicht der Sache nach, so daß man in Wahrheit sagen kann, bei ihr habe das Nichtsein dieselbe Bedeutung wie sonst das Sein. Der teilweise Mangel bewirkt also das Nichtgutsein, der gänzliche Mangel aber das Böse, der größere Mangel schließt die Möglichkeit in sich, ins Böse zu fallen, und ist schon ein Böses. Deshalb muß man unter dem Bösen nicht dieses oder jenes bestimmte Böse verstehen, wie etwa die Ungerechtigkeit oder sonst eine Schlechtigkeit, sondern jenes Urböse, welches noch kein bestimmtes Böse ist, woraus aber durch Zusätze und Umgestaltung das einzelne Böse als dessen Arten hervorgeht; so ist z. B. die Schlechtigkeit das Böse in der Seele, und ihre einzelnen Arten werden entweder durch die Materie bestimmt, an der sie sich finden, oder durch die Teile der Seele oder dadurch, daß die Seele bald das in der Materie Befindliche sieht, bald es begehrt, bald von ihm Eindrücke erleidet. Auch das Übel außerhalb der Seele kann man auf das Wesen des Bösen, so wie wir es bestimmt haben, zurückführen: so ist die Krankheit Mangel oder Übermaß materieller Körper, die keine Ordnung und kein Maß ertragen, Häßlichkeit ist die von der Form nicht bewältigte Materie, Armut Mangel und Beraubung dessen, was wir zum Leben notwendig haben infolge unserer Vereinigung mit der Materie, die ihrem Wesen nach selber Bedürftigkeit ist. Kann man nun dies mit Recht sagen, so darf man nicht annehmen, daß wir das Prinzip des Bösen seien, als ob wir an und für sich böse wären, sondern daß dieses Prinzip vor uns liegt. Aber das, was die Menschen gefesselt hält, ergreift sie nicht als freiwillige, sondern es gibt eine Flucht vor dem Bösen für den, der es vermag, aber nicht alle vermögen es. Hieraus folgt: da die Materie an den sinnlich wahrnehmbaren Dingen als das Böse vorhanden ist, so kann die Schlechtigkeit, welche

die Menschen an sich haben, nicht das Böse an sich sein; kommt sie doch nicht einmal allen Menschen zu, denn sie läßt sich bewältigen; besser aber sind die, bei denen sie überhaupt nicht vorhanden ist. Aber die Bewältigung geschieht durch etwas, das im Menschen liegt und nicht materiell ist.

6. Nun ist Platons[6]) Behauptung zu untersuchen, das Böse könne nicht vertilgt werden, sondern sei aus Notwendigkeit; bei den Göttern sei es zwar nicht, wohl aber wandle es immer bei der sterblichen Natur und in dieser Welt umher. Soll das etwa heißen, der Himmel sei rein vom Bösen, bewege sich stets in bestimmter Ordnung und geregelter Bahn, es gebe dort keine Ungerechtigkeit, keine andere Schlechtigkeit, noch irgend etwas, das einander schade, vielmehr bewege sich alles in schönster Harmonie, — auf Erden aber wohne die Ungerechtigkeit und die Unordnung? Denn das ist die sterbliche Natur und diese Welt. Aber wenn Platon sagt, man muß von dieser Welt fliehen, so meint er das nicht im wörtlichen Sinn von der Erde; denn die Flucht, sagt er, besteht nicht in einem Weggehen von der Erde, sondern darin, daß man auch auf Erden gerecht und heilig lebt als ein Weiser. Der Sinn seiner Worte ist also, man müsse die Schlechtigkeit fliehen, so daß er unter dem Bösen die Schlechtigkeit mit allen ihren Folgen versteht. Und wenn jener Teilnehmer am Gespräch, Theodoros, sagt, das Böse werde aufhören, wenn er nur die Menschen von seiner Meinung überzeugen könne, so antwortet Sokrates, das sei unmöglich, denn das Böse existiere aus Notwendigkeit, da es ja irgend einen Gegensatz zum Guten geben müsse. Wie kann aber die Schlechtigkeit, die sich am Menschen findet, den Gegensatz zu jenem Urguten bilden? Sie ist der Tugend entgegengesetzt, die Tugend aber ist nicht das Urgute, sondern ein bestimmtes Gute, das die Materie überwältigen hilft. Wie kann es überhaupt einen Gegensatz zu jenem Urguten geben, ist doch jenes Gute keine Qualität und kein Quale. Was

nötigt überhaupt, daß mit dem einen der Gegensätze auch der andere da sei? Möglich ist es ja immerhin, wie z. B. wenn Gesundheit da ist, auch Krankheit da sein kann. Aber notwendig ist es nicht. Oder soll die Notwendigkeit zwar nicht von allen Gegensätzen wahr sein, aber jedenfalls vom Guten? Aber wenn das Gute Wesenheit ist, oder sogar noch über aller Wesenheit hinausliegt[7], wie kann ihm dann etwas entgegengesetzt sein? Daß der Wesenheit nichts entgegengesetzt sein kann, kann hinsichtlich der einzelnen Wesenheiten durch einen Erfahrungsbeweis dargetan werden, von der Wesenheit im allgemeinen aber ist es nicht bewiesen. Was soll also der Gegensatz der allgemeinen Wesenheit und überhaupt des Ersten sein? Etwa die Nichtwesenheit und die Natur und das Prinzip des Bösen? Denn Prinzipien sind beide, das eine das des Guten, das andere das des Bösen; somit wäre alles in jeder dieser beiden Naturen einander entgegengesetzt, mithin auch diese beiden Naturen selbst in ihrer Totalität, ja, noch mehr als die sonstigen Gegensätze. Denn die sonstigen Gegensätze gehören immer noch entweder zur selben Gestalt oder Gattung, haben also an etwas Gemeinsamem Anteil; die Gegensätze aber, die voneinander völlig gesondert sind, und zwar der Art, daß das Wesen des einen von Bestandteilen gebildet wird, welche den Bestandteilen, die das Wesen des andern ausmachen, entgegengesetzt sind, wie sollten das nicht absolute Gegensätze sein, da doch das einander entgegengesetzt ist, was am weitesten voneinander entfernt ist? Aber der Grenze, dem Maß und allem, was sonst noch in der göttlichen Natur enthalten ist, steht Grenzenlosigkeit, Maßlosigkeit und alles, was sonst noch in der schlechten Natur enthalten ist, gegenüber. Dem Bösen kommt auch das Sein nur fälschlich zu, als einem von Anfang an und seinem Wesen nach Falschem, dem Guten aber kommt das wahre Sein zu, so daß das Böse auch hinsichtlich seiner Falschheit dem Wahren entgegengesetzt ist, und bei beiden ein Gegensatz dem Wesen nach stattfindet. Wir sehen also,

daß nicht immer richtig ist, zu sagen: die Wesenheit hat keinen Gegensatz; wir würden ja auch zugeben, daß Feuer und Wasser Gegensätze seien, wenn sie auch nicht die Materie als Gemeinsames hätten, deren Eigenschaften das Warme und Trockene, Feuchte und Kalte sind; würden sie aber allein für sich, ohne ein Gemeinsames, Wesenheiten ausmachen, so würde auch hier Wesenheit der Wesenheit entgegenstehen. Was also durchaus getrennt ist und gar nichts Gemeinsames mit einander hat, und möglichst weit von einander entfernt ist, das ist seiner Natur nach einander entgegengesetzt, weil diese Gegensätzlichkeit nicht der Qualität oder Art nach geschieht, sondern insofern die Dinge am weitesten von einander getrennt sind, aus Gegensätzen bestehen und das Entgegengesetzte tun.

7. Aber warum schließt das Vorhandensein des Guten notwendig auch das des Bösen in sich? Etwa deshalb, weil die Materie notwendig ist zum Vorhandensein der Welt? Denn die Welt besteht ja notwendig aus Gegensätzen, und sie würde nicht existieren ohne die Materie. Die Natur dieser Welt ist also gemischt aus Geist und Notwendigkeit; was von Gott in sie kommt, ist gut, das Böse aber stammt von der alten Natur, worunter Platon[8]) die zugrunde liegende Materie versteht, welche noch nicht geformt ist. Aber in welchem Sinn kann man sie sterbliche Natur nennen? Wenn Platon sagt, die Übel bewohnen diesen Ort hier, so redet er von der Welt; auch folgende Stelle gehört hier her: Aber weil ihr geboren seid, seid ihr zwar nicht unsterblich, aber ihr werdet auch nicht gänzlich zugrunde gehen, denn ich halte euch. Ist dies so, so kann man mit Recht sagen: Das Böse kann nicht vertilgt werden. Aber kann man ihm denn nicht entfliehen, und wie? Nicht durch einen Wechsel des Ortes, sagt Platon, sondern dadurch, daß man sich Tugend erwirbt und sich vom Körper trennt, und damit auch von der Materie; denn wer am Körper klebt, klebt auch an der Materie. Wie man sich vom Körper trennt oder nicht trennt, das erläutert Platon irgendwo. Und bei den Göttern sein,

heißt im Reiche des Geistes sein, denn diesem Reiche gehört die Unsterblichkeit an.

Man kann die Notwendigkeit des Bösen auch in folgender Weise begreifen: da das Gute nicht allein bleibt, so entsteht notwendig durch das Ausgehen von ihm oder, wenn man's anders ausdrücken will, durch das stete Hervorgehen und die stete Entfernung das Letzte, d. h. das, nach welchem nichts mehr entstehen konnte, und das ist das Böse. Notwendigerweise ist etwas nach dem Ersten, folglich auch ein Letztes[9]). Dies Letzte aber ist die Materie, welche nichts mehr vom Ersten enthält; also ist die Existenz des Bösen notwendig.

8. Es könnte jemand einwenden: nicht durch die Materie werden wir böse, denn weder die Unwissenheit, noch die bösen Begierden haben in der Materie ihren Grund; entsteht aber das Böse in uns durch eine fehlerhafte Anlage des Körpers, so liegt die Ursache davon nicht in der Materie, sondern in der Form, d. h. in den Eigenschaften des Körpers, solche sind z. B. Kälte und Wärme, Bitterkeit, Schärfe und die sonstigen Geschmacksarten, dann der Zustand des Vollseins und Leerseins bestimmter Organe, mit einem Wort, bestimmte körperliche Zustände, welche den Unterschied der Begierden und, wenn man will, der falschen Meinungen ausmachen, so daß also das Böse mehr in der Form als in der Materie bestände; aber auch bei dieser Annahme ist man genötigt, zuzugeben, daß die Materie das Böse sei: denn was eine bestimmte Eigenschaft in der Materie hervorruft, ruft sie nicht hervor, wenn sie von ihr getrennt wäre, wie auch die Form des Beiles nicht schneiden würde ohne das Eisen. Dann sind aber auch die Formen in der Materie nicht dieselben, die sie wären, wenn sie für sich beständen, sondern es sind in der Materie befindliche Begriffe, durch sie verdorben und erfüllt von materieller Natur. So brennt auch das Feuer nicht an und für sich, und kein anderes von den Dingen an sich wirkt das, was Wirkung genannt wird, wenn

es in der Materie geschieht. Denn die Materie gewinnt über all das, was in sie eingestrahlt ist, die Herrschaft, und verdirbt und vernichtet es, indem sie ihm ihre eigene Natur gibt, welche das Gegenteil vom Guten ist; sie setzt nicht etwa an Stelle des Warmen das Kalte, sondern sie fügt zur Form ihre Formlosigkeit hinzu, zum Gemessenen ihr Übermaß und ihren Mangel, bis sie es ganz zu einem Teil von sich selbst macht und ihm sein eigenes Wesen nimmt. So bleibt auch die Nahrung, die in den Körper eines Tieres gebracht wird, nicht das, was sie vorher war, sondern wird umgewandelt in Blut und Säfte, kurz, gestaltet sich ganz entsprechend der Natur des Tieres, das die Nahrung aufnahm. Also auch, wenn der Körper als Ursache des Bösen angenommen wird, ist die Materie das Böse.

Aber man muß sie bewältigen, könnte jemand sagen. Allein das Prinzip, das sie bewältigen könnte, ist nicht rein, wenn es nicht aus dieser Welt entflieht. Auch sind die Begierden mächtiger durch diese oder jene bestimmte Mischung der Körper und je nach der Verschiedenheit dieser Mischungen; darum ist die Überwältigung nicht in jedem Körper möglich. Einige Menschen sind geistig stumpf, gleichsam erkaltet durch die schlechte Beschaffenheit ihres Körpers und gehindert, andere dagegen sind leichtfertig und wankelmütig. Auch die zeitweiligen Stimmungen rühren von verschiedenen körperlichen Zuständen her: denn, sind wir gesättigt, so haben wir andere Begierden und Stimmungen, als wenn wir nüchtern sind. Mit einem Wort, das erste Böse ist das Maßlose, was sich aber in dieser Maßlosigkeit befindet, ob es ihr nun ähnlich ist oder an ihr Anteil hat, ist das zweite Böse; die Finsternis ist das erste Böse, das Verfinsterte das zweite. Das Böse als Unwissenheit und Maßlosigkeit in der Seele ist ein zweites Böses, nicht das Urböse selbst, ist doch auch die Tugend nicht das Urgute selbst, sondern nur gut, weil sie dem Urguten ähnlich geworden ist und an ihm Anteil genommen hat.

9. Wodurch erkennen wir nun das Böse und Gute? Die

Tugend erkennen wir durch den Geist und das reine Denken, denn sie erkennt sich selbst. Aber wie erkennen wir das Böse? Etwa wie mit einem Richtscheit das Gerade und Nichtgerade, so auch das Böse als das, was nicht mit der Tugend übereinstimmt? Haben wir vom Bösen eine Anschauung oder nicht? Vom Urbösen gewiß nicht, denn das ist unermeßlich, wir erkennen es nur durch eine Art Wegnahme, indem wir sagen, es sei der Tugend ganz und gar entgegengesetzt; das nicht vollkommen Böse aber erkennen wir daran, daß wir bemerken, es fehle ihm etwas an der Tugend. Vom Gegenwärtigen schließen wir auf das Mangelnde, und böse nennen wir das, was zur ganzen Gestalt fehlt, so daß wir dem gänzlich der Tugend Beraubten im Grenzenlosen seinen Platz anweisen. Gerade so erkennen wir die Häßlichkeit, wenn wir bemerken, daß der Begriff die Materie nicht überwältigt hat und die Form mangelt. Aber wie erkennen wir das, was gar keine Form besitzt? Indem wir durchaus von jeder Form absehen, bezeichnen wir das, worin sich keine Form findet, als Materie, wie wir auch in uns durch Beiseitelassen jeder Form Gestaltlosigkeit wahrnähmen, wenn wir die Materie sehen wollten. Darum ist auch der Geist nicht mehr er selber, er ist ein Ungeist, wenn er sich erkühnt, das zu sehen, was nicht seines Wesens ist. Er gleicht dem Auge, welches sich vom Licht enfernt, um die Finsternis zu sehen, die er doch nicht sehen kann; denn ohne das Licht ist ihm Sehen unmöglich, das Nichtsehen aber möglich, damit es ihm vorkomme, als sehe es die Finsternis. So gibt auch der Geist sein eigenes innerliches Licht auf und tritt gleichsam aus sich heraus in das, was seinem Wesen fremd ist, ohne sein Licht mitzubringen, und läßt das Gegenteil seines Wesens auf sich einwirken, um sein Gegenteil zu sehen.

10. Doch genug hiervon. Da aber die Materie qualitätslos ist, wie kann sie böse sein? Qualitätslos wird sie genannt insofern, als sie an sich selbst keine der Qualitäten hat, die

sie aufnehmen soll, denen sie als Substrat dienen soll, aber nicht in dem Sinne, als habe sie keine Natur. Hat sie aber eine Natur, was hindert, daß diese Natur böse sei, ohne daß aber dieses Bösesein für sie eine Qualität ist? Denn auch das ist Qualität, was dazu dient, daß etwas irgendwie von einem andern verschieden ist; die Qualität ist also etwas Zufälliges und findet sich immer an einem anderen; die Materie aber findet sich niemals in einem anderen, sie ist vielmehr das Substrat, auf welches sich das Zufällige bezieht. Da also jede Qualität etwas Zufälliges ist, so muß die Materie, deren Natur es ist, nichts Zufälliges zu sein, qualitätslos sein. Sie wird also mit Recht qualitätslos und böse genannt; sie wird nicht böse genannt, weil sie eine Qualität hat, sondern weil sie keine hat, sie ist böse als eine der Form entgegengesetzte Natur.

11. Diese jeder Form entgegengesetzte Natur ist die Beraubung; sie findet sich stets an einem andern und ist keine Substanz für sich; wenn also das Böse in der Beraubung besteht, so muß es in dem liegen, was der Form beraubt ist, kann also nicht an sich selbst existieren. Liegt das Böse in der Seele, so wird die Beraubung in ihr das Böse und die Schlechtigkeit sein, aber nichts außer ihr. Es wollen nun allerdings einige die Materie überhaupt leugnen, und andere behaupten, sie sei nicht böse. In diesem Falle darf man den Ursprung des Bösen nicht außerhalb der Seele suchen, sondern muß ihn in die Seele selbst versetzen, und zwar als Abwesenheit des Guten. Liegt aber die Beraubung in dem Mangel einer nach dem Sein hinstrebenden Form, so hätte die Seele, wenn die Beraubung des Guten in ihr geschähe und sie die Schlechtigkeit in sich selbst durch ihren Begriff hervorbrächte, überhaupt nichts Gutes, also auch, obwohl sie Seele ist, kein Leben. Sie wäre also etwas Unbeseeltes, und es ergäbe sich der Widerspruch, daß sie zugleich Seele und nicht Seele wäre. Nun hat sie aber durch ihren Begriff Leben, kann also die Beraubung des Guten nicht aus sich selbst besitzen. So

ist sie denn gutartig, indem sie eine gute Spur des Geistes hat, und ist nicht böse an sich; somit ist sie auch nicht das Urböse, noch hat sie das Urböse als zufällige Eigenschaft, denn sie ist nicht ganz und gar vom Guten entfernt.

12. Wie wäre es aber, wenn man die Schlechtigkeit und das Böse in der Seele nicht für eine völlige, sondern nur für eine teilweise Beraubung des Guten erklärte? Wäre es so, dann würde die Seele, teils im Besitz des Guten, teils desselben beraubt, eine gemischte Empfindung haben, sie würde das ungemischte Böse nicht besitzen, und es wäre somit das Urböse noch nicht gefunden. Das Gute ist in diesem Fall im Wesen der Seele begründet, das Böse etwas von außen Hinzutretendes.

13. Vielleicht ist das Böse für die Seele ein Hindernis, wie es Dinge gibt, die für das Auge Hindernisse zum Sehen sind. Bei dieser Annahme wäre das Böse der Seele die Ursache des Bösen überhaupt, und das Böse an sich wäre davon verschieden. Ist nun die Schlechtigkeit ein Hindernis für die Seele, so wird sie Böses hervorrufen, aber nicht das Böse selbst sein. Ebenso ist auch die Tugend nicht das Gute an sich, sondern gleichsam nur dazu behilflich; wenn also die Tugend nicht das Gute ist, so ist auch die Schlechtigkeit nicht das Böse. Wie die Tugend nicht das Schöne an sich, noch das Urgute ist, so ist auch die Schlechtigkeit nicht das Häßliche an sich, noch das Urböse. Das an sich Schöne und Urgute liegt vor und jenseits der Tugend; sie ist nur durch eine Art Anteilnahme schön und gut. Wie man, von der Tugend aufsteigend, zum Schönen und Guten gelangt, so von der Schlechtigkeit herab zum Bösen; wir schauen es, soweit ein Schauen des Urbösen möglich ist, wir werden es dadurch, daß wir daran teilnehmen, die Seele gerät gänzlich in den Ort der Unähnlichkeit, sie taucht hinein und fällt in den dunklen Schmutz. Fiele sie durchaus in die vollkommene Schlechtigkeit, so hätte sie nicht mehr die Schlechtigkeit, sondern hätte sie eingetauscht gegen eine andere, noch

schlechtere Natur; denn die Schlechtigkeit ist immerhin noch etwas Menschliches und mit einem ihr Entgegengesetzten vermischt. Der schlechte Mensch stirbt, soweit eine Seele sterben kann; der Tod für die Seele besteht aber darin, daß sie, solange sie im Körper versenkt ist, in der Materie untersinkt und von ihr erfüllt wird, wenn sie aber den Körper verlassen hat, noch im Schmutze liegen bleibt, bis sie wieder emporeilt und irgendwie den Blick vom Schmutz abwendet; solange sie in ihm bleibt, sagt man, sie ist in den Hades herabgestiegen und schläft dort[10]).

14. Man könnte die Schlechtigkeit vielleicht auch eine Schwäche der Seele nennen: denn die schlechte Seele ist jedem Eindruck zugänglich, leicht beweglich, zu allem Bösen verführbar, leicht erregt zu Leidenschaften, leicht reizbar zum Zorn, vorschnell zum Nachgeben, und hängt gerne ihren Einbildungen nach, vergleichbar den schwächsten Machwerken der Kunst oder Natur, welche leicht durch einen Lufthauch oder Sonnenstrahl zerstört werden. Es wäre nun der Untersuchung wohl wert, worin die Schwäche der Seele besteht und woher sie kommt. Denn Schwäche in der Seele ist nicht Schwäche im Körper, sondern wie im Körper die Schwäche darin besteht, daß er unvermögend ist zur Tätigkeit und leicht reizbar, so ist auf einen ähnlichen Zustand der Seele dasselbe Wort bildlich übertragen worden, wenn nicht etwa die Materie in Körper und Seele Ursache der Schwäche ist. Doch untersuchen wir die Frage näher. Weder Dichtigkeit noch Lockerkeit, weder Magerkeit noch Dicke oder Krankheit, wie etwa Fieber, macht die Seele schwach. Notwendig muß diese Schwäche der Seele sich entweder in der von der Materie getrennten Seele oder in der materiellen Seele oder in beiden zugleich vorfinden. Ist sie aber nicht in jenen abgetrennten Seelen, welche vielmehr rein und, wie man sagt, beflügelt und vollkommen, und in ungehinderter Wirksamkeit sich befinden, so bleibt nur übrig, daß sich die Schwäche in den gefallenen Seelen, welche weder rein noch gereinigt sind,

vorfindet; die Schwäche würde dann für sie nicht Wegnahme irgend einer Sache, sondern Gegenwart eines ihr Fremdartigen sein, wie etwa Schleim oder Galle im Körper. Können wir also deutlich begreifen, welches die Ursache des Falles der Seele ist, so werden wir auch erkennen, was wir suchen, nämlich die Schwäche der Seele. Es gibt nun im Seienden Materie, und es gibt Seele und gewissermaßen einen Ort für beide; denn die Materie hat nicht etwa einen Ort für sich und die Seele einen andern, etwa die Materie in der Erde und die Seele in der Luft, sondern der Ausdruck: die Seele besitzt einen von der Materie getrennten Ort, bedeutet, daß die Seele nicht in der Materie ist, d. h. daß sie nicht mit ihr vereint ist, daß sie mit ihr nicht ein Ding bildet, daß die Materie für die Seele kein Substrat ist, an dem sie sich befindet; das ist der Sinn des Ausdruckes: die Seele ist getrennt von der Materie. Aber die Seele besitzt viele Kräfte, sie schließt in sich einen Anfang, eine Mitte und ein Ende[11]); die Materie aber steht gleichsam wie ein Bettler vor ihrer Türe und bittet stürmisch um Einlaß. Aber der ganze Ort, in dem sich die Seele befindet, ist heilig, und alles in ihm ist von Seele erfüllt. Die Materie nun, die sich den Strahlen der Seele aussetzt, wird von ihr erleuchtet, kann aber das, was sie erleuchtet, nicht fassen. Denn jenes Leuchtende hebt die Materie nicht empor, trotz ihrer Anwesenheit, ja, es sieht sie nicht einmal, weil sie schlecht ist. Die Erleuchtung aber und das Licht von dorther verdunkelt die Materie ihrerseits, weil sie es mit ihrer Finsternis vermischt, und macht es schwach; sie selbst bietet der Seele Dasein und Ursache, damit die Seele in sie hinein kommen kann, denn zu dem nicht Vorhandenen würde die Seele nicht kommen können. Und also in die Materie zu kommen und schwach zu sein, das ist der Fall der Seele, denn es kommen nicht alle Kräfte der Seele in Wirksamkeit, da die Materie ihr Erscheinen verhindert, dadurch, daß sie den Ort erfüllt, den die Seele einnehmen sollte, und so gleichsam die Seele auf einen engeren

Raum beschränkt. Was die Materie einmal wie durch Raub in Besitz genommen hat, das macht sie schlecht, bis die Seele wieder von ihr entfliehen kann. Also ist die Materie für die Seele Ursache der Schwäche und Ursache der Schlechtigkeit. Deshalb ist sie ursprünglicher böse und das Urböse. Denn auch, wenn die Seele selbst, von der Materie erregt, ihre erzeugende Tätigkeit begonnen und sich mit ihr verbunden hätte und schlecht geworden wäre, so bliebe doch die Materie durch ihr Vorhandensein die Ursache, denn die Seele würde sich niemals der Materie genähert haben, hätte sie nicht durch das Vorhandensein desselben ihre erzeugende Kraft erhalten.

15. Will jemand behaupten, die Materie existiere gar nicht, so müßte man ihm aus den Abhandlungen über die Materie die Notwendigkeit ihrer Existenz nachweisen, da dort ausführlich darüber gesprochen ist. Sagt aber jemand, das Böse gehöre nicht zum Seienden, so wäre er genötigt, auch die Existenz des Guten zu leugnen und jedes Ziel des Strebens in Abrede zu stellen; dann gäbe es auch kein Verlangen, kein Vermeiden, kein Denken; denn das Verlangen ist auf das Gute gerichtet, das Vermeiden auf das Böse, das Denken und Überlegen aber auf das Gute und Böse, und das Denken selbst ist etwas Gutes. So muß es denn also zunächst ein Gutes geben, ein ungemischtes Gute, sodann aber auch etwas aus Bösem und Gutem Gemischtes, und dabei strebt das, bei welchem das Böse bereits den größeren Teil ausmacht, selbst nicht zu jenem gänzlich Bösen hin, während das, bei welchem es den geringeren Teil ausmacht, eben dieses geringeren Gehaltes wegen, zum Guten hinstrebt. Denn was könnte es sonst für die Seele Böses geben, und welche Seele könnte es treffen, die nicht mit der Natur des Schlechteren in Verbindung getreten wäre? Ohne diese Verbindung gäbe es ja keine Begierden, keine Traurigkeit, keinen Zorn, keine Furcht; denn nur die Zusammensetzung von Seele und Körper bewirkt die Furcht, es könne wieder eine Auflösung

eintreten, und die Auflösung selbst verursacht Trauer und Schmerz; Begierden entstehen, wenn diese Zusammensetzung gestört wird oder Vorsorge getroffen wird, damit nichts Störendes eintrete; die Vorstellung ist ein von außen kommender Eindruck eines unvernünftigen Etwas, den die Seele aufnimmt, weil sie nicht ungeteilt ist; falsche Meinungen kommen der Seele, wenn sie sich nicht mehr im Bereich der Wahrheit selbst befindet, und das geschieht dadurch, daß sie nicht rein ist. Ganz anders ist das Streben nach dem Geist: das führt die Seele zur innigen Vereinigung mit ihm, in dem sie sicher wohnt, ohne nach dem Schlechteren zu blicken. Das Böse bleibt aber nicht ein rein Böses, und das kommt von der Kraft und Natur des Guten her, es erscheint notwendig mit allerlei schönen Fesseln umwunden, wie manche Gefangene mit goldenen Ketten gefesselt werden. Diese Verhüllung geschieht deshalb, damit es von den Göttern nicht gesehen werde in seiner ganzen Blöße, und damit auch die Menschen nicht immer das Böse zu sehen brauchen, sondern, wenn sie es auch sehen, sich dabei an das Schöne erinnern, dessen schwaches Abbild sie vor Augen haben.

ÜBER DEN SELBSTMORD[1])

I. Enneade, Buch 9



Der Weise wird seine Seele nicht zum Ausgang aus dem Körper zwingen; denn sie wird in diesem Falle immer mit etwas Fremdem, Körperlichem behaftet, hinausgehen, wohin sie auch gehe, und hinausgehen heißt: sich an einen andern Ort versetzen. Die Seele soll vielmehr warten, bis der Körper sich ganz von ihr getrennt hat, dann hat sie nicht mehr nötig, an einen andern Ort überzugehen, sondern befindet sich selbst schon ganz außerhalb des Körpers. Wie trennt sich nun der Körper von der Seele? Wenn kein Teil der Seele mehr durch ihn gebunden ist, indem der Körper nicht mehr imstande ist, die Seele zu binden, weil seine Harmonie nicht mehr besteht, mit deren Besitz zugleich auch der Besitz der Seele verknüpft war. Aber wie, wenn man sich Mühe gäbe, den Körper aufzulösen? Dann würde man Gewalt brauchen; nicht der Körper würde sich von der Seele trennen, sondern die Seele würde sich vom Körper zu entreißen versuchen, und wer sich so selbst zu befreien suchte, wäre nicht frei von Leidenschaften, sondern es wäre Unwille, Trauer oder Zorn mit dabei; das alles aber soll der Weise nicht auf sich einwirken lassen. Aber wie, wenn er den Ausbruch des Wahnsinns merkt? Nun, vielleicht kann der Weise und Tugendhafte überhaupt nicht wahnsinnig werden; aber wenn auch, so muß er ihn als etwas Notwendiges hinnehmen, das man eben nehmen muß, wie es ist. Auch die Anwendung von Gift, um den Ausgang der Seele aus dem Körper zu beschleunigen, ist für die Seele nicht zuträglich; und wenn eines jeden Lebenszeit vom Schicksal bestimmt ist, so ist es vor deren Ablauf nicht wohlgetan, etwas zur Beschleunigung dieser Zeit zu unternehmen, es müßte denn, wie gesagt, eine absolute Notwendigkeit[2]) hierzu vorliegen.

Wenn aber der Zustand im Jenseits für die Seele von ihrer Beschaffenheit beim Tode abhängt, so darf man den Ausgang der Seele aus dem Körper nicht herbeiführen, solange noch eine Vervollkommnung der Seele in diesem Leben möglich ist.

ÜBER DIE DIALEKTIK[1])

I. Enneade, Buch 3



elche Kunst, Methode oder Beschäftigung kann uns dahin emporführen, wohin wir reisen müssen? Das Ziel dieser Reise, nämlich das Gute und den ersten Urgrund, haben wir ja bereits behandelt und vielfach erwiesen. Schon die Beweisführung selbst konnte ja als eine Art Hinaufführung dienen. Wie muß aber der Mensch beschaffen sein, der hinaufgeführt werden soll? Es ist nach Platon der, welcher alles oder das Meiste geschaut hat, der beim ersten Werden herabgestiegen ist in den Erzeugungskeim des zukünftigen Philosophen, musischen Menschen oder Liebhabers[2]). Wer also seiner Natur nach ein Philosoph, ein künstlerisch begabter Mensch und ein Liebender ist, der kann emporgeführt werden. Gibt es nun für alle diese Menschen ein und dieselbe Art und Weise der Erhebung, oder für jeden Einzelnen eine besondere? Es gibt für alle einen doppelten Weg: der eine geht von dem Unteren aus nach oben, der andere ist für die, welche bereits im Reiche des Geistes angelangt sind und dort gleichsam festen Fuß gefaßt haben: diese müssen von da weitergehen, bis sie zum Ende der Geisteswelt gelangt sind, zum Ziel ihrer Reise, zur höchsten Höhe. Doch lassen wir diesen Weg vorläufig auf sich beruhen und reden wir zuvor von der Emporführung. Zuerst müssen wir diese Männer sondern, indem wir beim künstlerischen Menschen anfangen und sein Wesen bestimmen. Dieser Mensch ist leicht durch das Schöne bewegt und voll leidenschaftlicher Liebe zu ihm, er kann leicht durch äußere Eindrücke, wie durch Bilder, erregt werden, aber es ist schon schwerer, ihn dahin zu bringen, daß die Erregung aus ihm selbst hervorbricht. Wie der Furchtsame für das geringste Geräusch, so ist er für die Schönheit harmo-

nischer Stimmen und Töne empfänglich, während er stets das Unharmonische und Dissonierende im Gesang flieht. Nach diesen sinnlich wahrnehmbaren Tönen, Rhythmen und Figuren muß man ihn so leiten, daß er die Materie von der Form zu trennen lernt und von deren Beziehungen und Proportionen ausgehend zur Schönheit an sich gelangt. Ferner muß man ihn belehren, daß der Gegenstand seiner leidenschaftlichen Liebe die geistige Harmonie und das in ihr Enthaltene sei, das Schöne überhaupt, nicht das Schöne in einer bestimmten Gestalt. Dazu sind dann die Beweisgründe der Philosophie zu fügen, durch welche er zum Glauben an das geführt werden kann, das er besitzt, ohne es zu wissen. Welche Beweisgründe das sind, davon später.

2. Der Liebende, zu dessen Stufe sich auch der künstlerische Mensch erheben kann, um auf dieser Stufe zu bleiben oder noch höher zu steigen, erinnert sich wohl bis zu einem gewissen Grade an die Schönheit; aber getrennt von ihr kann er sie nicht erkennen, sondern, erregt durch die Schönheit sichtbarer Dinge, gerät er darüber in Entzücken. Ihn muß man belehren, daß er in seinem Entzücken nicht ausschließlich an einem Gegenstand haften bleiben darf, sondern im Begriffe der Schönheit alle schönen Körper umfassen müsse, wo ihm auch immer die Schönheit begegnet. Man muß ihm zeigen, daß das Schöne in allen schönen Körpern identisch ist, daß es von den einzelnen Körpern verschieden ist, daß es anderswoher stammt und sich in andern Dingen in viel höherem Maße findet, wie in den schönen Lebensweisen und Gesetzen. Das Interesse des Liebenden wird dann auf unkörperliche Dinge gelenkt, wie auf die Schönheit in Künsten, Wissenschaften und Tugenden, und hierdurch an das rein Liebenswürdige gewöhnt. Darauf muß man all dies einzelne Schöne zu einer Einheit zusammenfassen und ihm sagen, wie man dazu gelangen kann. Von den Tugenden muß man schließlich zum Geist, vom Geist zum Sein aufsteigen; von da ist nur noch ein Schritt zum Guten.

3. Der **Philosoph** endlich ist schon von Natur bereit, sich in die geistige Welt zu erheben, er ist gleichsam geflügelt und bedarf nicht der Trennung von der irdischen Welt und der Materie, wie die beiden Vorhergehenden. Er ist höchstens um einen Führer in Verlegenheit, der ihm den Weg nach oben zeigen könnte. Man muß ihm also den Weg zeigen und ihn aus der Ungewißheit lösen, da er es ja seiner Natur nach selbst will und schon längst gelöst ist. Man gebe ihm also zunächst die mathematischen Lehrsätze, damit er sich an das Denken und den Glauben an das Unkörperliche gewöhne; begierig nach Unterricht, wird er leicht ergreifen und begreifen, schon von Natur tugendhaft, wird er zur Vollendung der Tugend emporstreben. Nach der Mathematik teile man ihm die Begriffe der Dialektik mit.

4. Worin besteht diese nun? Sie ist das Vermögen und die Fertigkeit, begrifflich über jedes Ding zu denken, d. h. zu wissen, was ein jedes ist, wodurch es sich von andern unterscheidet, und in welchem Verhältnis es zum andern steht. Dazu gehört auch, wo sich jedes befindet, ob es eine Wesenheit ist, wie vielerlei Seiendes und nicht Seiendes, von dem Seienden Verschiedenes es gibt. Sie spricht auch vom Guten und nicht Guten und dem, was man unter beiden versteht, vom Ewigen und seinem Gegenteil; von all diesen Dingen natürlich auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnis, nicht nach bloßer Meinung. Anstatt in der sinnlichen Welt umherzuschweifen, führt sie mitten in die geistige Welt hinein und entfaltet hier ihre Tätigkeit: sie befreit uns von der Lüge und weidet die Seele auf dem Gefilde der Wahrheit; sie bedient sich der Einteilung Platons[3]) zur Unterscheidung der Ideen, zur Bestimmung der Dinge an sich, der ersten Arten des Seins, sie verbindet das davon Abgeleitete vernunftgemäß, bis sie den Kreis des Geistigen durchlaufen hat und dann wieder auf umgekehrtem Weg zum Ausgangspunkt zurückkommt. Dann ruht sie aus, wenigstens soweit dies möglich ist, und ohne sich in ihrer Vertiefung weiter zerstreuen zu lassen, betrachtet sie die Lehren der

Logik von den Urteilen und Schlüssen, welche wie die Kunst des Schreibens ihr selbst untergeordnet ist; einiges davon hält sie für notwendig und für eine gute Vorstufe, sie sichtet es aber wie alles andere, hält einiges für nützlich, anderes für überflüssig und gibt es der Methode anheim, die sich damit befaßt.

5. Woher schöpft diese Wissenschaft ihre Prinzipien? Der Geist gibt klare und deutliche Prinzipien, wenn die Seele sie nur zu fassen vermag; dann setzt sie zusammen und verbindet, bis sie zum vollendeten Geist gelangt. Denn diese Wissenschaft, sagt Platon[4]), ist das Reinste des Geistes und des Denkens. Sie muß als die köstliche unserer Fähigkeiten sich auch mit dem wahrhaft Seienden und Köstlichen abgeben: das Denken mit dem Seienden, der Geist mit dem, was jenseits des Seienden liegt.

Was ist nun die Philosophie? Das Wertvollste. Ist Philosophie und Dialektik dasselbe? Nein, aber die Dialektik ist der eigentlich wertvolle Teil der Philosophie, denn man darf nicht glauben, sie sei nur ein Werkzeug der Philosophie, besteht sie doch nicht aus leeren Sätzen und Regeln, sondern befaßt sich mit den Dingen selbst, und alles Seiende dient ihr als Material; durch eine bestimmte Methode gelangt sie dazu und hat mit ihren Sätzen zugleich auch die Dinge. Mit der Lüge und dem Trugschluß beschäftigt sie sich nur zufällig, erkennt sie und beurteilt sie am Maßstab der Wahrheit. Mit den Schlußformen gibt sie sich nicht ab, denn das sind nur Buchstaben; da sie aber das Wahre kennt, weiß sie auch, was ein Schluß ist; überhaupt kennt sie die Tätigkeiten der Seele: sie weiß, was bejahen und verneinen ist, ob sie das beweist, was sie behauptet oder etwas anderes, sie kann Gleichheit und Verschiedenheit von einander trennen, indem sie nach Art der sinnlichen Wahrnehmung an die Dinge herantritt; aber darüber genauere Einzelheiten aufzustellen, überläßt sie einer anderen Wissenschaft, die sich darin gefällt.

6. Die Dialektik ist also der eigentlich wertvolle Teil der Philosophie; die Philosophie hat aber auch noch andere

Teile, sie betrachtet auch die Natur mit Hilfe der Dialektik, welche sie dabei benützt, wie andere Wissenschaften die Rechenkunst gebrauchen, doch steht die Philosophie der Dialektik näher, als die Rechenkunst jenen andern Wissenschaften. Ferner stellt die Philosophie mit Hilfe der Dialektik Betrachtungen über die Sitten an: die Dialektik stellt dabei die Grundsätze auf, die Sittenlehre gibt dem sittlichen Vermögen des Menschen Fertigkeit und Übung, woraus dann höhere Fertigkeiten hervorgehen. Mit den geistigen Fähigkeiten ist es gerade so: der Dialektik verdanken sie ihre Prinzipien, welche ihnen selbst anzugehören scheinen; am meisten beschäftigen sie sich mit materiellen Dingen, weil sie die Leidenschaften mäßigen müssen. Die übrigen Tugenden nehmen die Überlegungen bei den einzelnen Affekten und Handlungen von der Dialektik. Der Verstand jedoch ist eine höhere, mehr das Allgemeine umfassende Überlegung darüber, ob sich die einzelnen Überlegungen gegenseitig entsprechen, ob man eine Handlung jetzt oder später vornehmen müsse, oder ob man überhaupt etwas anderes, Besseres tun soll. Die Dialektik aber und die Weisheit führen in allgemeiner und immaterieller Weise alles herbei, dessen der Verstand bedarf. Sind aber nicht die niederen Kenntnisse ohne Dialektik und Weisheit möglich? Nur unvollkommen und mangelhaft. Oder hat der Weise und Dialektiker dies Niedrige gar nicht nötig? Doch, es muß vorausgehen, und es wächst mit den Fortschritten, die man in der Dialektik macht. Vielleicht besitzt jemand natürliche Tugenden, aus denen nach Hinzutritt der Weisheit vollkommene hervorgehen. Nach den natürlichen Tugenden kommt also die Weisheit und vollendet dann die Sitten; oder wenn die natürlichen schon vorhanden sind, vermehren und vollenden sich beide zugleich, oder die eine geht voraus und vollendet die andere. Denn die natürliche Tugend hat ein unvollkommenes Wissen und eine unvollkommene Sittlichkeit, und die Prinzipien, von denen wir sie her haben, sind für beide das Höchste.

ÜBER DAS SCHÖNE[1])

I. Enneade, Buch 6

as Schöne beruht hauptsächlich auf den Wahrnehmungen des Gesichtssinnes; aber auch auf denen des Gehörs, wie bei den Zusammensetzungen von Worten und in der gesamten Musik; denn auch Melodien und Rhythmen sind schön. Steigt man dann von der sinnlichen Wahrnehmung weiter aufwärts, so nennt man auch Handlungen schön und Einrichtungen, Zustände, Wissenschaften und endlich auch Tugenden. Ob es aber eine noch höhere Art Schönheit gibt, das wird sich im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen. Was ist nun aber die Ursache davon, daß die Körper uns schön erscheinen, daß dem Gehör gewisse Töne zusagen, daß alles, was mit der Seele zusammenhängt, schön ist? Ist all dies aus einem und demselben Grunde schön, oder beruht die Schönheit bei einem Körper auf einem anderen Prinzip, als die Schönheit bei einer anderen Sache? Welches sind diese Prinzipien, wenn es mehrere, welches ist das Prinzip, wenn es nur eines gibt? Einige Dinge sind offenbar nicht ihrem Wesen nach schön, wie z. B. die Körper, sondern dadurch, daß sie an der Schönheit Anteil haben, andere dagegen sind ihrem Wesen nach schön, wie z. B. die Tugend. Denn dieselben Körper erscheinen bald schön, bald nicht schön, so daß ihr Sein als Körper von ihrem Sein als schöne Körper bestimmt zu unterscheiden ist. Was ist also das Prinzip, dessen Gegenwart in einem Körper ihn schön macht? Das ist der erste Gegenstand unserer Untersuchung. Was ist es also, das vor allem auf die Augen des Beschauers einen Eindruck macht, was sie auf sich zieht, sie fesselt und sie an seinem Anblick Gefallen finden läßt? Haben wir dies einmal gefunden, so können wir es vielleicht als Vorstufe zu einer erfolgreichen, weiteren Betrachtung be-

nützen. Nach der von den meisten gebilligten Ansicht ist es das richtige Verhältnis der Teile zueinander und zum Ganzen, was zugleich mit dem Farbenreiz das Schöne für das Auge ausmacht[2]); nach dieser Ansicht besteht die Schönheit aller Dinge in der Symmetrie und einem gewissen Maßverhältnis ihrer einzelnen Teile. Aber bei dieser Voraussetzung kann niemals etwas Einfaches, sondern immer nur das Zusammengesetzte schön sein, auch würden dann die einzelnen Teile nicht an und für sich schön sein, sondern nur, insofern sie im Verhältnis zum Ganzen bewirken, daß dieses schön ist. Und doch müssen, wenn das Ganze schön ist, auch die einzelnen Teile schön sein; denn das Schöne kann doch nicht aus Häßlichem bestehen, sondern die Schönheit muß alle Teile ergriffen haben. Auch die schönen Farben, wie das Sonnenlicht, können nach dieser Ansicht, da sie einfach sind und ihre Schönheit nicht von der Symmetrie herleiten, nicht im Bereich der Schönheit liegen; ebenso das Gold, der Blitz in der Nacht und der Sternenhimmel. In gleicher Weise würde auch bei den Tönen der einfache Laut nicht schön genannt werden können, obgleich von den Tönen einer schönen Gesamtmelodie jeder einzelne Ton auch an und für sich schon schön ist; und wenn ferner ein und dasselbe Gesicht bei derselben Proportion bald schön, bald nicht schön erscheint, muß man da nicht sagen, daß das Schöne noch in etwas anderem als der Symmetrie besteht, und daß auch die Symmetrie selbst um dieses anderen willen schön ist? Und wenn man vollends zu den Einrichtungen und schönen Reden übergeht, und auch bei ihnen die Symmetrie als Grund ihrer Schönheit anführen wollte, wie kann bei schönen Einrichtungen, Gesetzen, Kenntnissen und Wissenschaften von Symmetrie die Rede sein? Wie können wissenschaftliche Sätze zueinander in symmetrischen Verhältnissen stehen? Besteht die Schönheit in weiter nichts als in einer Übereinstimmung, dann wäre ja auch die Übereinstimmung des Schlechten etwas Schönes. So stimmt z. B. die Behauptung: Weisheit ist Einfalt, mit der

andern überein: Gerechtigkeit ist eine edle Gutmütigkeit. Beide Behauptungen entsprechen einander vollkommen und stehen miteinander im Einklang. Nun ist aber jede Tugend eine Schönheit der Seele und steht der wahren Schönheit viel näher, als die vorhin erwähnten Arten derselben. Worin soll aber ihre Symmetrie bestehen? Weder als eine Größe, noch als eine Zahl kann man sie sich denken, obgleich es mehrere Teile der Seele gibt. Denn in welchem Verhältnis zueinander soll die Zusammensetzung oder Mischung der Teile oder Vorstellungen stehen? Und worin soll endlich die Schönheit des gesondert für sich selbst bestehenden Geistes liegen?

2. Nehmen wir den Faden der Untersuchung wieder von vorne auf und fragen, was eigentlich die Schönheit in den Körpern ist. Denn es gibt etwas, das sich gleich beim ersten Anblick offenbart; die Seele bezeichnet es als etwas, das ihr längst bekannt ist, erkennt es wieder als etwas, das ihr zusagt, und tritt gleichsam in harmonische Beziehung zu ihm. Gerät sie aber auf das Häßliche, so wendet sie sich ab, erkennt es nicht an und weist es von sich, als ihrem Wesen fremd und widersprechend. Denn ihrer eigensten Natur nach dem geistigen Reich und dem wahrhaft Seienden angehörig, gerät sie, wenn sie etwas mit ihr Verwandtes oder eine Spur eines Verwandten gewahrt, in freudige und heftige Bewegung, setzt es in Beziehung zu sich selbst und wird sich ihres eigenen Wesens wieder bewußt. Worin liegt nun die Ähnlichkeit zwischen dem Schönen in der Sinnenwelt und dem Schönen im Reich des Geistes? Darin, daß es Anteil hat an der gestaltenden Idee. Denn alles Gestaltlose, dessen natürliche Bestimmung doch darin liegt, Gestalt und Idee aufzunehmen, ist, solange es der Vernunft und Idee entbehrt, häßlich und fern von der göttlichen Vernunft; und zwar ist dies schlechthin häßlich; häßlich ist aber auch das, was von der gestaltenden Vernunft nicht bewältigt ist, indem die Materie sich nicht durchweg gestalten ließ. Tritt nun die Idee zu dem, was aus vielen Teilen zu einer Einheit zusammengesetzt werden

soll, hinzu, so ordnet sie es, führt es zu einer realen Zweckbestimmtheit, und macht es durch innere Übereinstimmung zu einem Einheitlichen, da sie selbst eins war und auch das zu Gestaltende eins werden sollte, soweit dies bei seiner ursprünglichen Vielheit möglich ist. Sobald es nun zur Einheit zusammengefaßt ist, thront die Schönheit in ihm, und teilt sich selbst den Teilen und dem Ganzen mit. Trifft sie aber auf ein schon von Natur Einheitliches und aus ähnlichen Teilen Bestehendes, so verbreitet sie sich über das Ganze, wie z. B. einem ganzen Gebäude mit all seinen Teilen die Kunst, oder einem einzelnen Stein die Natur Schönheit verleiht. So entsteht also der schöne Körper dadurch, daß er Anteil hat an der vom Göttlichen kommenden Vernunft.

3. Die Seele erkennt die Schönheit durch ein besonders dazu bestimmtes Vermögen, welches vollkommen befähigt ist, in seinem Bereiche zu urteilen, sobald die übrigen Seelenvermögen diesem Urteil beistimmen. Vielleicht entscheidet die Seele über die Schönheit auch, indem sie den wahrgenommenen Gegenstand nach der ihr innewohnenden Idee bemißt, deren sie sich bei der Beurteilung bedient, wie man sich zur Beurteilung des Geraden eines Lineals bedient. Aber wie soll das Körperliche mit dem Unkörperlichen zusammenstimmen? Wie beurteilt z. B. der Baumeister ein außer ihm befindliches Haus nach der ihm innerlichen Idee des Hauses, so daß er es als schön bezeichnen kann? Weil das in der Außenwelt befindliche Haus, sobald man sich die Steine wegdenkt, nun nichts weiter ist als die innere Form, die zwar geteilt durch die äußerliche materielle Masse, aber obwohl sie an der Vielheit zur Erscheinung kommt, dennoch ungeteilt ist. Sobald nun auch die sinnliche Wahrnehmung die im Körper wohnende Idee[8]) erblickt, wie sie die gegenüberstehende gestaltlose Natur bewältigt und zur Einheit verbindet, und eine Gestalt sieht, welche von andern Gestalten in zierlicher Weise getragen wird, so faßt sie jenes Vielfache zusammen, hebt es empor und setzt es in Verbindung mit der ungeteilten

Idee in ihrem eigenen Innern und führt es ihr als etwas Übereinstimmendes, Verwandtes und Befreundetes zu: so ist es auch für einen edlen Mann ein erfreulicher Anblick, wenn ihm aus dem Antlitz eines Jünglings eine Spur der Tugend entgegenscheint, welche mit der Wahrheit in seinem eigenen Innern übereinstimmt[4]).

Die einfache Schönheit der Farbe erscheint dort, wo das der Materie anhaftende Dunkel durch des Lichtes Gegenwart gestaltet und bewältigt wird, das zugleich körperlos, Vernunft und Idee ist. Daher ist auch das Feuer vor allen übrigen Dingen der Körperwelt an sich schön, weil es im Verhältnis zu den übrigen Elementen den Rang einer Idee einnimmt, denn es strebt nach oben, übertrifft alle andern Körper an Feinheit, und stellt gleichsam den Übergang zum Körperlosen dar; das Feuer allein nimmt nichts anderes in sich auf, durchdringt aber selbst alles andere, denn alle andern Dinge sind für die Wärme empfänglich, das Feuer allein aber nicht für die Kälte; auch hat es allein die Farbe aus erster Hand, während alle andern Dinge von ihm die Färbung entlehnen; es leuchtet und glänzt, als wäre es selbst eine Idee. Das Feuer freilich, welches die Materie nicht bewältigt, ist mit seinem matten, bleichen Lichte nicht mehr schön, weil es gewissermaßen an der Idee der Farbe nicht ganz Anteil hat. Ebenso sind es die inneren, nicht in die Erscheinung tretenden Harmonien der Töne, welche diejenigen hervorbringen, die wir mit unserem Ohr vernehmen, und welche zugleich der Seele das Verständnis des Schönen erschließen, indem sie an einem Andern ihr eigenes Wesen zur Erscheinung bringen. Diese vernommenen Harmonien sind durch Zahlen meßbar, aber nicht durch jede beliebige, sondern allein durch solche, welche zum Ausdruck der Idee und ihrer beherrschenden Macht geeignet sind. Soviel von dem Schönen, welches auf den Sinneswahrnehmungen beruht; wie Bilder und Schatten strömt es in die Materie über, schmückt sie und erfüllt uns bei ihrem Anblick mit Entzücken.

4. Um aber das Schöne zu schauen, welches die sinnliche Wahrnehmung nicht mehr sehen kann, das vielmehr die Seele ohne Sinnesorgane gewahrt und auffaßt[5]), müssen wir höher hinaufsteigen und die Sinneswahrnehmung hier unten zurücklassen. Wie wir die sinnenfällige Schönheit nicht mit Worten ausdrücken könnten, wenn wir sie niemals erblickt und als schön erkannt hätten, wie etwa die Blindgeborenen, so können wir auch nicht von der Schönheit schöner Einrichtungen, Wissenschaften und dgl. sprechen, wenn wir sie nicht selbst empfunden haben, noch vom Glanze der Tugend, wenn wir keine Ahnung davon haben, wie schön das Antlitz der Gerechtigkeit und Selbstbeherrschung ist, vor deren Schönheit selbst die des Morgen- und Abendsternes erbleicht. Nein, selbst muß man das geschaut haben auf dem Wege, auf dem die Seele Derartiges schaut; und man muß beim Schauen in Freude und staunendes Entzücken geraten sein, und das in noch viel höherem Grade als bei den früheren Schönheitsstufen, da man ja hier nunmehr vor der wahren Schönheit steht. Verwunderung, liebliches Staunen, Sehnsucht, Liebe und süßes Beben, das muß die Empfindung sein bei allem, was schön ist. Das empfinden die Seelen auch bei dem, was man nicht mit leiblichen Augen sehen kann; alle Seelen empfinden dies, aber am meisten diejenigen, welche zur Liebe fähiger sind, wie auch alle an einem schönen Körper Gefallen finden, aber doch nicht in gleicher Weise davon ergriffen werden, sondern ganz besonders die, von denen man im eigentlichen Sinne sagen kann: sie lieben[6]).

5. Wir müssen nun unsere Frage auch an die stellen, welche von Liebe zum Übersinnlichen erfüllt sind: was empfindet ihr bei den schönen Einrichtungen und Sitten, den maßvollen Charakteren, überhaupt bei den Werken und Zuständen der Tugend und bei der Schönheit der Seele? Was empfindet ihr, wenn ihr euch selbst als innerlich schön erblickt? Wie kommt es, daß ihr da in heftige Bewegung geratet und in lauten Jubel ausbrecht, daß ihr euch sehnt, von den Banden

des Körpers befreit, mit dem als schön Geschauten in Gemeinschaft und Liebesverkehr zu treten? Denn das sind wirklich die Empfindungen derer, die wahrhaft lieben. Was ist aber der Gegenstand derartiger Empfindungen? Nicht Gestalt, nicht Farbe, nicht Größe, sondern die Seele selbst, die farblose, und das reine farblose Licht der Weisheit und übrigen Tugenden, die Hochherzigkeit, gerechte Gesinnung und lautere Weisheit, die ernst blickende Tapferkeit, der würdevolle Anstand und das züchtige Wesen, das aus einer ruhigen, von keiner Woge, keiner Leidenschaft bewegten Stimmung emporblüht, und über all dem das Leuchten der gottgleichen Vernunft. Weshalb nennen wir nun das, was wir bewundern und lieben, schön? Es ist offenbar und gibt sich unwidersprechlich als das wahrhaft Seiende zu erkennen, aber was ist es in seinem wahrhaften Wesen, etwa schön? Noch hat sich aus der Untersuchung nicht ergeben, durch welchen Zug seines Wesens es die Seele liebenswürdig macht und was an allen Tugenden hervorleuchtet wie ein Licht. Betrachten wir zunächst einmal das Gegenteil, was etwa im Bereich der Seele Häßliches vorkommen könnte, da es vielleicht für das Ergebnis unserer Untersuchung wichtig ist, zu wissen, was das Häßliche ist und warum es als solches erscheint. Denken wir uns also eine häßliche Seele, welche zügellos und ungerecht ist, übervoll von sinnlichen Begierden und Unruhe, von feiger Furcht und kleinlichem Neide gequält, in ihrem ganzen Sinnen und Trachten auf Niedriges und Vergängliches gerichtet, allenthalben voll Tücke, eine Freundin unreiner Genüsse, ganz und gar vom Körper abhängig, eine Seele, die am Häßlichen geradezu ihre Lust findet: können wir nicht sagen, diese Häßlichkeit ist an sie herangetreten wie ein ihr ursprünglich fremdes Übel, hat sie schmählich verunstaltet und unrein gemacht, ja, mit dem Bösen gleichsam so durchtränkt, daß sie kein reines Leben, keine reine Empfindung mehr hat, sondern durch die Mischung mit dem Bösen ein dunkles, vielfach vom Tode durchdrungenes Leben

führt, das nicht mehr sieht, was sie sehen soll, und nicht mehr imstande ist, in der Innerlichkeit ihrer selbst zu bleiben, weil sie immer zum Äußerlichen, Irdischen und Dunkeln hingezogen wird. Unrein und den ersten besten Lockungen der sinnlichen Eindrücke hingegeben, in inniger Durchdringung mit dem Körper, in vielfachem Verkehr mit dem Materiellen, das sie in sich aufnimmt, hat sie ein ganz anderes Aussehen gewonnen und ihre ursprüngliche Schönheit verloren; sie gleicht einem Menschen, der in Schlamm oder Schmutz gefallen ist und nicht mehr seine Schönheit erkennen läßt, sondern nur den Anblick dessen bietet, was von Schlamm und Schmutz an ihm hängen geblieben ist; auch zu ihm ist das Häßliche als etwas Fremdartiges gekommen, und will er wieder schön werden, so muß er sich abwaschen und reinigen, um wieder in seinen ursprünglichen Zustand zurückzukehren. So ist auch die Seele häßlich geworden durch ihre Vermischung, Vereinigung und Sehnsucht nach dem Körper und der Materie. Wenn sie nicht mehr rein und lauter ist, so ist sie häßlich wie das Gold, wenn es noch in der Schlacke steckt; erst wenn man die Schlacke entfernt, bleibt das Gold übrig und ruht, losgelöst von allem andern, in seiner eigenen Schönheit. So auch die Seele: erst wenn sie sich löst von den Begierden, mit denen sie infolge ihres zu innigen Verkehres mit dem Körper behaftet ist, wenn sie sich befreit von den übrigen Leidenschaften und reinigt von allem, was sie in ihrer Verkörperung an sich hat, wenn sie mit sich selbst allein bleibt, legt sie alle Häßlichkeit der schlechteren Natur ab.

6. Es ist ja, wie der alte Spruch[7]) lehrt, Mäßigung, Tapferkeit, überhaupt jede Tugend und die Weisheit selbst, eine Reinigung. Deshalb deutet man auch mit Recht in den Mysterien dunkel daraufhin, daß, wer ungereinigt ist, auch in des Hades Behausung im Schlamme liegen müsse, weil alles Unreine durch seine Schlechtigkeit mit dem Schlamm verwandt ist, wie auch das Schwein mit seinem schmutzigen Leib daran Gefallen findet. Denn was ist die wahre Besonnen-

heit anderes, als sich nicht gemein zu machen mit den sinnlichen Lüsten, sondern sie als unrein und eines reinen Menschen unwürdig, zu fliehen? Tapferkeit aber heißt den Tod nicht fürchten; denn der Tod ist eine Trennung der Seele vom Körper, und davor fürchtet sich der nicht, dessen Sehnen es ist, allein zu sein. Seelengröße heißt über alles Irdische hinwegsehen; und Weisheit ist das Denken, das sich von der Welt hier unten abwendet und die Seele emporführt zum Höheren. Die also geläuterte Seele wird zur Idee, zur reinen Vernunft, durchaus körperlos, geistig und ganz vom Göttlichen durchdrungen, von wo die Quelle des Schönen entspringt, und alles dessen, was mit ihm verwandt ist. Emporgeführt zum Geist, wird die Seele schön in möglichster Vollkommenheit. Der Geist und was vom Geist ausgeht, ist die der Seele ursprüngliche eigene Schönheit, wobei alles Fremdartige, Sinnliche ausgeschlossen ist. Daher heißt es auch mit Recht, wenn die Seele gut und schön werde, werde sie Gott ähnlich, weil von ihm das Schöne und der bessere Teil des Seienden stammt, oder besser gesagt, das Seiende selbst, welches die Schönheit ist. Ihm gegenüber steht die andere Natur, das Häßliche; es ist aber das Häßliche und das Urböse identisch, und umgekehrt ist das Seiende eins mit dem Guten und Schönen, richtiger das Gute und die Schönheit selbst. Auf demselben Wege daher ist das Gute und das Schöne, auf demselben auch das Häßliche und das Böse zu erreichen. Als Erstes ist somit die mit dem Guten identische Schönheit zu setzen; von ihr geht der Geist aus als das schlechthin Schöne; durch den Geist ist die Seele schön, durch die gestaltende Seele alles Übrige, sei es Handlung, Wissenschaft oder Einrichtung; auch in der Körperwelt wird, was den Namen des Schönen verdient, durch die Tätigkeit der Seele dazu gemacht; da sie nämlich selbst etwas Göttliches, gleichsam ein Bruchteil des Schönen ist, so macht sie alles das schön, was sie auch berührt und bewältigt, soweit dieses imstande ist, Schönes aufzunehmen.

7. Wir wollen nun wieder emporsteigen zum Guten, nach welchem jede Seele sich sehnt. Wer es erschaut hat, der weiß, was ich sagen will mit der Behauptung, es sei schön. Als das Gute muß es der Gegenstand unseres Strebens sein. Man erreicht es, wenn man nach dem Höheren emporsteigt, sich zu ihm hinwendet und all das ablegt, was man beim Herabsteigen angelegt hatte: so muß auch, wer bei den Mysterien das Allerheiligste betritt, sich reinigen, seine Kleidung völlig ablegen und vollkommen nackt herantreten[8]); so muß auch die Seele alles, was dem Göttlichen fremd ist, von sich abstreifen und mit ihrem alleinigen Selbst auch das Göttliche in seiner Alleinheit schauen als lauter, einfach und rein, als das, wodurch alles bedingt ist, worauf alles hinblickt, worin alles lebt und denkt. Denn es ist die Ursache des Lebens, des Geistes und des Seins. Wer es schaut, welche Liebesglut wird ihn durchflammen, welche Sehnsucht wird ihn durchglühen, mit ihm sich innig zu vereinigen, welch unbegreifliche Wonne wird ihn durchzittern! Nach ihm als dem Guten sehnt sich, wer es noch nie geschaut hat, seine Schönheit bewundert, wer es geschaut hat: ihn erfüllt freudiges Staunen, ihn erschüttert ein Schrecken, der aber nichts Verzehrendes hat, er liebt in wahrer Liebe und heftiger Sehnsucht, er verlacht alle andere Liebe und verachtet alles, was er früher für schön hielt. Das ist etwa die Empfindung derer, denen eine Erscheinung von Göttern oder Dämonen zuteil geworden ist, und die nun nichts mehr wissen wollen von der Schönheit der anderen Körper. Was muß aber erst der empfinden, welcher das absolut Schöne in seiner an und für sich seienden Reinheit schaut, ohne fleischliche körperliche Hülle, an keinen Raum der Erde oder des Himmels gebunden? Denn das ist ja alles etwas Abgeleitetes und Gemischtes, nichts Ursprüngliches, sondern es geht eben von jenem aus. Wer also jenes schaut, das den Reigen aller übrigen Dinge eröffnet, in sich selbst ruht und nur mitteilt, ohne etwas zu empfangen, wer dann in seinem Anblick verharrt und es ge-

nießt, indem er ihm ähnlich wird, welche Schönheit sollte der noch bedürfen? Es ist ja eben selbst die Urschönheit, welche alle, die es lieben, schön und liebenswürdig macht. Es ist das Ziel für den größten, schwierigsten Wettkampf der Seele, das Ziel aller Mühen, um nicht des herrlichsten Anblicks zu entbehren. Selig, wer es erreicht hat, wer zum wahren Schauen des seligen Anblicks gekommen ist; aber gewiß unselig, bei wem dies nicht der Fall. Denn nicht der ist elend, der um den Anblick schöner Farben und Körper kommt, der weder Macht noch Ehre noch Kronen erlangt,· sondern wer dies eine entbehren muß, um dessen Erreichung man alle Kronen und Reiche der ganzen Erde, auf dem Meere und im Himmel hingeben muß, um, wenn man alles Irdische mit Verachtung von sich abgeschüttelt hat, sich in das Anschauen jenes Einen ganz zu versenken[9]).

8. Aber wie soll man das angreifen, und was soll man tun, um zur Anschauung dieser unsagbaren Schönheit zu gelangen? Jener Schönheit, die, ewig im innersten Heiligtum verharrend, nie dessen Schwelle überschreitet, damit kein Uneingeweihter sie erblicke? Es gehe und kehre ein in sein Inneres, wer es vermag, aber er lasse draußen, was der Blick des Auges erschaut, und sehe sich nicht mehr um nach dem, was ihm vormals als Glanz schöner Körperlichkeit erschien. Denn wenn man die Körperschönheit erblickt, muß man nicht in ihr aufgehen wollen, sondern im Bewußtsein, daß sie nur Bilder, Spuren und Schatten zeigt, zu dem fliehen, dessen Scheinbild sie ist. Denn wer sich auf sie stürzte, um sie als etwas Wahrhaftes zu umfangen, würde ein ähnliches Schicksal erleiden wie Narcissus, der das Spiegelbild seiner schönen Gestalt in den schaukelnden Wellen umfassen wollte, in die Tiefe der Flut versank und nicht mehr gesehen ward[10]): so würde auch der, welcher das Schöne der Sinnenwelt festhielte, ohne davon zu lassen, zwar nicht leiblich, aber geistig in finstere, furchtbare Tiefen versinken, blind im Hades leben, und hier und dort nur mit Schatten verkehren. „Auf, laßt uns

fliehen in unser liebes Vaterland[11]", wollen wir uns lieber zurufen, aber wohin geht die Flucht, und wie wollen wir ins offene Meer gelangen, wie es Odysseus andeutet, der von der Zauberin Kirke oder Kalypso wegeilte und am Bleiben nicht Gefallen fand, obgleich sein Auge im Anblick der Lust schwelgte und er sinnliche Schönheit vollauf genoß? Unser Vaterland und unser Vater ist dort, von dannen wir gekommen sind. Aber wie geht unsere Fahrt und Flucht vor sich? Nicht die Füße tragen uns dorthin, mit denen wir uns nur mühsam von einem Lande zum andern schleppen; auch Rosse brauchen wir nicht oder Schiffe, um dahin zu gelangen, sondern all das muß man hinter sich lassen und gar nicht daran denken; die leiblichen Augen muß man schließen und ein anderes dafür eintauschen und öffnen, das wir zwar alle besitzen, das aber nur die Wenigsten gebrauchen.

9. Aber was schaut denn jenes innere Auge? Im Augenblick, da es erwacht, kann es das allzu Leuchtende noch nicht ertragen; sondern allmählich muß man die Seele daran gewöhnen, zuerst auf eine schöne Lebensweise zu blicken, dann auf schöne Werke, aber nicht Werke der Kunst, sondern Werke, wie sie von guten Männern vollbracht werden, dann auf deren Seele selbst, die gute Werke vollbringen. Wie willst du aber sehen, welche Schönheit einer guten Seele eigen ist? Ziehe dich in dich selbst zurück und betrachte dich, und wenn du dich selbst noch nicht als schön erblickst, so mache es wie der Bildhauer: wie er von der Statue, so meißle von dir alles Überflüssige hinweg, glätte bald hier, säubere bald dort, mache das Krumme wieder gerade, erhelle das Dunkle und laß es rein werden, kurz, lasse nicht ab, an deinem Bildwerk zu arbeiten, bis der göttliche Glanz der Tugend dir entgegenstrahlt, bis du die Weisheit erblickst, die auf heiligem Grunde wandelt. Bist du selbst so geworden, ganz das wahre, einzige Licht, durch keine Größe gemessen, durch keine Gestalt in enge Schranken gezwängt, größer als jedes endliche Maß und erhabener als jede Vielheit, wenn du dich,

so geworden, erblickst, dann hast du die innere Sehkraft erlangt: voll Selbstvertrauen schreite dann weiter vor, du bedarfst keines Führers mehr, und wende getrost deinen Blick vorwärts. Denn nur dieses Auge sieht die volle Schönheit; will es aber sehen, den Blick durch Laster umflort, ungereinigt oder schwach, so kann es in weibischer Feigheit das allzu Leuchtende nicht ertragen und sieht gar nichts, wenn man ihm auch das Sichtbare, welches vor ihm liegt, zeigen wollte. Denn wer sehen will, muß ein Auge besitzen, das dem zu sehenden Gegenstand verwandt und ähnlich ist: nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre[12]); so kann auch die Seele das Schöne nicht sehen, wenn sie nicht selbst schön ist. Darum muß, wer das Gute und Schöne sehen will, zuerst Gott ähnlich und schön werden. Bei seinem Emporsteigen wird er zuerst zum Geist gelangen und sich versenken in den Anblick der schönen Ideen, und er wird sagen, die Ideen seien das Schöne; denn durch sie ist alles schön, durch die Schöpfung und das Wesen des Geistes. Was aber über dem Geist hinausliegt, nennen wir die Natur des Guten selbst, welche das Schöne von sich ausströmt, so daß sie das Urschöne ist. Nimmt man aber das Geistige abgesondert, so werden wir das geistige Schöne die Welt der Ideen nennen, das darüber hinausliegende Gute jedoch die Quelle und das Prinzip des Schönen; oder wir werden das Gute und das Urschöne als identisch annehmen, doch so, daß das Gute zuerst und darauf das Schöne kommt.

ÜBER DAS ERSTE GUT UND DIE GLÜCKSELIGKEIT[1])

I. Enneade, Buch 7



ann man wohl sagen, es gebe für jedes Wesen ein anderes Gut als die naturgemäße Tätigkeit des Lebens in ihm, in einem zusammengesetzten Wesen aber die Wirksamkeit des besseren Teiles? So ist also die Wirksamkeit der Seele ihr naturgemäßes Gut. Wenn sie aber, selbst als beste, auch nach dem Besten hinwirkt, so ist dieses Gut, das sie erstrebt, nicht nur ein Gut in Beziehung auf sie selbst, sondern ist das schlechthin Gute. Wenn nun etwas seine Wirksamkeit nicht auf ein anderes richtet, weil es selbst das Beste vom Seienden ist und über alles Seiende hinausliegt, während das andere nach ihm hinstrebt, so ist klar, das dies das Gute ist, weil es dem andern die Teilnahme am Guten ermöglicht. Dies andere aber kann in doppelter Weise am Guten teil haben: dadurch, daß es ihm ähnlich wird, oder dadurch, daß es seine Tätigkeit nach ihm richtet. Wenn nun alles Streben und alle Tätigkeit nach dem besten Guten gerichtet ist, so darf das Gute selbst nicht auf etwas anderes blicken, nicht nach einem anderen hinstreben, sondern muß die ruhig bleibende Quelle und der naturgemäße Urgrund aller Tätigkeiten sein, welcher auch dem anderen die Art des Guten verleiht, ohne aber in bezug auf jenes andere tätig zu werden; jenes andere vielmehr richtet ja seine Tätigkeit nach dem Guten; weder durch Tätigkeit, noch selbst durch das Denken, sondern nur durch sein Verharren in sich selbst ist das Gute. Es ist über dem Sein, über der Tätigkeit, über dem Geist und über dem Denken erhaben. Von ihm hängt alles andere ab, während es selbst von nichts abhängt. Es ist das Wahre, wonach sich alles sehnt. Es selbst muß ruhig bleiben, aber alles

wendet sich zu ihm hin, wie der Kreis zum Mittelpunkt, von dem alle Radien ausgehen. Gerade so ist die Sonne gleichsam der Mittelpunkt für das Licht, das von ihr ausgeht und nach ihr hinstrebt; es ist wenigstens allenthalben mit ihr und nie von ihr getrennt; und wollte man auch Licht und Sonne voneinander trennen, immer bleibt das Licht der Sonne zugewendet.

2. In welcher Beziehung stehen aber alle andern Dinge zum Guten? Das Seelenlose strebt zur Seele, aber die Seele durch den Geist zum Guten. Jedes Ding hat irgendwie am Guten Anteil, insofern es irgendwie eine Einheit, ein Seiendes ist und an der Form teil hat. Wie es nun an der Form teil hat, so auch am Guten. Aber es hat daran nur Teil als an einem Abbild, denn das, woran es teil hat, sind nur Abbilder des Seienden und des Einen, ebenso auch die Form. Die Allseele jedoch, die gleich nach dem Geiste kommt, besitzt ein der Wahrheit näher kommendes Leben und hat durch den Geist die Art des Guten; sie besitzt das Gute, wenn sie sich dem Geiste zuwendet. Der Geist aber hat seine Stelle gleich nach dem Guten. Leben ist also für alle, denen es verliehen, ein Gut, Geist aber für die, die am Geiste Anteil haben. Wer also mit dem Leben auch den Geist hat, besitzt in doppelter Beziehung das Gute.

3. Ist aber das Leben ein Gut, so besitzt wohl alles Lebende dieses Gut? Nicht doch, denn das Leben ist ja unvollständig für den Schlechten wie für das Auge, das nicht deutlich sieht, denn es verrichtet nicht, was seines Amtes ist. Wenn nun das Leben für uns, gemischt wie es ist, ein unvollkommenes Gut ist, wie wäre da der Tod nicht ein Übel? Allein für wen? Denn zu einem Übel gehört doch jemand, dem es widerfährt; das Tote aber ist nicht mehr, und wenn es auch noch wäre, so ist es des Lebens beraubt, so daß es ebensowenig ein Übel haben kann, wie ein Stein. Wenn aber Leben und Seele auch noch nach dem Tode sind, so wäre das ja schon ein Gut, um so mehr da die

Seele ja nun ohne den Körper ihrer Tätigkeit obliegt. Geht sie aber auf in der Allseele, was kann ihr dort für ein Übel widerfahren? Wie es für die Götter nur Gutes, aber kein Übel gibt, so auch nicht für die Seele, die ihre Reinheit bewahrt hat. Bewahrt sie sie aber nicht, so ist nicht der Tod ein Übel für sie, sondern das Leben. Und wenn es Strafen im Hades gibt, so ist auch dort für sie das Leben ein Übel, weil es nicht reines Leben ist. Ist aber Leben die Vereinigung von Seele und Körper und Tod deren Trennung, so wird die Seele beides durchzumachen imstande sein. Aber wenn das Leben gut ist, wie wäre der Tod kein Übel? Das Leben ist nun gewiß ein Gut für die, welche das Gute besitzen; aber nicht deswegen ist es ein Gut, weil die Seele mit dem Körper vereinigt ist, sondern weil es durch die Tugend das Böse abwehrt. Der Tod ist aber in noch höherem Grade ein Gut. In der Tat muß man also sagen, das Leben im Körper ist an sich ein Übel, die Seele gelangt aber zum Guten durch die Tugend, nicht, indem sie die Verbindung von Seele und Körper zu erhalten sucht, sondern dadurch, daß sie sich gänzlich absondert.

ÜBER DIE TUGENDEN[1])

I. Enneade, Buch 2



a das Böse hier unten regiert und mit Notwendigkeit in dieser Welt herrscht, die Seele aber das Böse fliehen will, so muß man fliehen aus dieser Welt. Worin besteht nun diese Flucht? Darin, sagt Platon, daß man Gott ähnlich wird. Das geschieht, wenn wir mit Einsicht gerecht und heilig werden und ganz der Tugend leben[2]). Wenn wir nun durch die Tugend ähnlich werden, so besitzt wohl Gott selbst die Tugenden, durch die wir ihm ähnlich werden wollen? Aber wer ist dieser Gott? Ohne Zweifel der, der die Tugend in höherem Grade zu besitzen scheint, die Allseele und der Lenker in ihr, dem wunderbare Weisheit zukommt. Denn es ist wahrscheinlich, daß wir in dieser Welt hier unten ihm ähnlich werden. Indessen ist es zunächst zweifelhaft, ob dieser Gott auch wirklich alle Tugenden besitzen kann, ob er also etwa besonnen und tapfer sein kann, er, dem weder etwas furchtbar ist, weil es ja nichts außer ihm gibt, noch etwas Angenehmes sich naht, nach dem ihm, weil er es nicht besitzt, Begierde entstehen könnte, um es zu besitzen oder zu erlangen. Strebt aber auch er nach dem Geistigen wie unsere Seele, so ist klar, daß auch für uns von dorther die Ordnung und die Tugenden kommen. Also besitzt wohl Gott diese Tugenden? Doch es will nicht recht einleuchten, daß er die sogenannten bürgerlichen Tugenden haben soll, die Klugheit, die sich auf unser Denkvermögen, die Tapferkeit, die sich auf das Willensvermögen bezieht, die besonnene Mäßigung, die in einer Übereinstimmung und einem gewissen Gleichklang des Willens- und Denkvermögens besteht, und die Gerechtigkeit, als die eigentümliche Tätigkeit der beiden Vermögen im Herrschen und Beherrschtwerden. Aber wenn wir Gott nicht in den bürger-

lichen Tugenden ähnlich werden, dann vielleicht in jenen größeren, die denselben Namen tragen? Sind in diesem Fall die bürgerlichen Tugenden gänzlich unnütz, um unser Ziel zu erreichen? Nein, man kann nicht sagen, daß man in diesen nicht auf irgend eine Weise Gott ähnlich werden kann, nennt doch der gewöhnliche Sprachgebrauch die, welche sie besitzen, göttliche Menschen; also muß auch nach ihnen ein gewisses Ähnlichwerden möglich sein, aber eigentlich ähnlich werden wir nur nach den größeren gleichnamigen Tugenden. In jedem Falle also kämen Gott Tugenden zu, wenn auch nicht gerade die bürgerlichen. Räumt man nun ein, daß man ihm ähnlich werden könne, so steht nichts im Wege, daß wir dem, der keine Tugend besitzt, durch unsere eigenen Tugenden ähnlich werden, wenn auch nicht gerade durch die bürgerlichen Tugenden. Und zwar auf folgende Weise: wenn etwas durch Vorhandensein von Wärme erwärmt wird, so muß doch nicht notwendig das, von dem die Wärme ausgeht, selbst wieder von einem andern erwärmt werden, ebensowenig, wenn etwas durch das Vorhandensein des Feuers warm ist, das Feuer selbst durch das Vorhandensein eines andern Feuers; indessen könnte man auf das erste erwidern, auch im Feuer sei Wärme, aber eine mit dessen Natur verwachsene, so daß also nach einem Analogieschluß die Tugend für die Seele etwas Hinzugekommenes sei, für jenes aber, woher sie sie nachahmend erhält, etwas mit seiner Natur Verwachsenes; und gegen den vom Feuer entlehnten Beweis könnte man erwidern, Gott sei die Tugend, während wir behaupten, Gott ist größer als die Tugend. Wenn das, dessen die Seele teilhaftig wird, identisch wäre mit dem, von dem sie es erhält, so müßte man sich allerdings so ausdrücken; aber zwischen beiden besteht ein Gegensatz: es ist ja auch das sinnlich wahrnehmbare Haus nicht identisch mit dem in der Idee, und doch ist es ihm ähnlich, und das sinnlich wahrnehmbare Haus nimmt Teil an der Ordnung und Regelmäßigkeit, während dort in der Idee weder Ordnung noch Regelmäßigkeit noch

Ebenmaß zu finden ist. Ebenso in unserm Fall: wir erhalten von dorther Ordnung, Regelmäßigkeit und Einklang, alles Eigenschaften der Tugend hier unten, das Geistige aber dort oben bedarf nicht des Einklangs, der Regelmäßigkeit oder der Ordnung, ebensowenig bedarf es der Tugend, aber nichtsdestoweniger werden wir ihm durch die Gegenwart der Tugend ähnlich. Das soll genügen, um darzutun, daß nicht notwendig auch dort Tugend zu sein braucht. Indessen müssen wir dieser Darlegung auch noch Überredung verleihen, und uns nicht bloß mit der zwingenden Kraft des Beweises begnügen.

2. Nehmen wir also zuerst die Tugenden vor, durch die wir Gott ähnlich werden können und sehen wir zu, welche Art Gleichheit besteht zwischen dem Abbild, der Tugend in unserer Seele, und dem Prinzip, dem Urbild der Tugend im Geistigen, das selbst nicht mehr Tugend ist. Es gibt zwei Arten von Ähnlichkeit: bei der einen sind die beiden ähnlichen Dinge ihrer Natur nach identisch, indem sie beide von dem nämlichen Prinzip ausgehen, die andere Art der Ähnlichkeit kommt daher, daß ein Ding dem andern ähnlich ist, das früher als es selbst und das ein Prinzip ist; in diesem zweiten Fall gibt es keine Wechselbeziehung der Ähnlichkeit, das Prinzip ist nicht ähnlich dem, das ihm nachsteht und unter ihm ist. Was ist nun eigentlich die Tugend, die ganze sowohl als auch jede einzelne? Die Untersuchung wird deutlicher werden, wenn wir von der einzelnen Tugend ausgehen; es wird sich dann auch leicht das Gemeinsame finden lassen, demgemäß sie alle Tugenden sind.

Die bürgerlichen Tugenden, von denen wir eben gesprochen haben, schmücken und bessern uns wirklich, denn sie begrenzen und mäßigen die Begierden und Leidenschaften, sie befreien uns von falschen Meinungen und geben unserem Wesen ein gewisses Maß, da sie selbst ein gewisses Maß besitzen. Dieses Maß, das sie unserer Seele verleihen, wie eine Form der Materie, gleicht dem Maß in der Geisteswelt und ist eine Spur dessen, was dort das Beste ist; denn das

ganz Maßlose, die Materie, ist dem Göttlichen durchaus unähnlich, nur insofern, als es Form annimmt, wird es jenem Formlosen ähnlich; und in höherem Grade nimmt an jenem Höheren das teil, das ihm näher steht; die Seele steht ihm aber näher als der Körper, ist ihm also mehr verwandt, nimmt also auch mehr an ihm teil; daher gibt sie zu Täuschungen Veranlassung, indem sie als Gott vorgestellt wird, als ob alle ihre Eigenschaften auch die Eigenschaften Gottes wären. So steht es also mit dem Ähnlichwerden der Seele.

3. Platon[3]) deutet aber noch eine andere Art von Verähnlichung an, ein Werk jener höheren Tugend, und von der müssen wir nun sprechen. Dabei wird es auch noch weit klarer werden, was das Wesen der bürgerlichen Tugend ist, und worin die dem Wesen noch höhere Tugend besteht, überhaupt daß es außer der bürgerlichen Tugend noch eine höhere gibt. Wenn Platon sagt, das Ähnlichwerden mit Gott bestehe in der Flucht vom Irdischen, und wenn er die Tugenden im Staat nicht ohne weiteres Tugenden nennt, sondern das Beiwort „bürgerliche" hinzusetzt, und wenn er endlich an anderer Stelle[4]) alle Tugenden ohne Ausnahme Reinigungen nennt, so ist doch klar, daß er zweierlei Tugenden kennt und das Ähnlichwerden nicht durch die bürgerlichen allein geschehen läßt. Wie kommen wir nun dazu, diese Tugenden Reinigungen zu nennen, und wie werden wir gerade durch dieses Gereinigtwerden am meisten ähnlich? Die Seele ist böse, insofern sie mit dem Körper vermengt, seinen Leidenschaften unterworfen ist und seinem Wähnen sich anschließt; somit wird sie gut sein und die Tugend besitzen, wenn sie, anstatt den Irrwahn des Körpers zu teilen, allein wirkt, als rein geistige Tätigkeit und Verstand, wenn sie nicht mehr den Leidenschaften des Körpers unterworfen ist, also die Besonnenheit besitzt, wenn sie sich nicht mehr vor der Trennung vom Körper fürchtet, also die Tapferkeit hat, und wenn endlich Verstand und Vernunft in ihr herrschen und das Willensvermögen gehorcht, sie also die Gerechtigkeit

besitzt. Wenn man diesen Zustand der Seele, indem die geistige Tätigkeit leidenschaftslos wirkt, ähnlichwerden mit Gott nennt, so wird man das Rechte treffen, denn das Göttliche ist rein und sein Wirken von der Art, daß das, was es nachahmt, dadurch die Weisheit erhält. Aber besitzt Gott etwa selbst derartige Eigenschaften? Er hat überhaupt keine Eigenschaften, die Eigenschaft kommt allein der Seele zu. Auch denkt die Seele anders als Gott, und was in Gott vorhanden ist, befindet sich in uns in ganz anderer Weise als in ihm oder findet sich in uns überhaupt nicht. Gottes Denken ist also keineswegs gleich mit unserem Denken, Gottes Denken ist ursprünglich, unser Denken von ihm abgeleitet und verschieden. Denn wie der gesprochene Begriff ein Abbild des in der Seele vorhandenen ist, so ist auch der in der Seele ein Abbild eines höheren, in einem anderen befindlichen; und wie der im diskursiven Denken herausgesetzte Begriff sich zu dem in der Seele verhält, so auch der in der Seele, als der Interpret jenes, zu dem höheren vor ihm. So gehört auch die Tugend der Seele an, dem Geiste kommt sie nicht zu, also auch nicht dem, was über dem Geist hinaus liegt.

4. Ist diese Reinigung nun dasselbe wie die Tugend, oder geht die Reinigung voraus, während die Tugend nachfolgt? Und besteht die Tugend im Gereinigtwerden oder im Reinsein? Zum mindesten ist der Akt der Reinigung unvollendeter als der Zustand des Gereinigtseins, denn dies ist gleichsam schon das Ende. Das Reinsein ist eine Entfernung alles Fremdartigen von der Seele, das Gute aber ist etwas anderes als dies. Wenn die Seele das Gute schon, bevor sie ihre Reinheit verlor, besaß, so wird es genügen, wenn sie sich wieder reinigt; in diesem Falle wird das, was nach der Reinigung zurückbleibt, das Gute sein, aber nicht die Reinigung selbst. Aber was bleibt zurück? Das ist eben die Frage. Denn vielleicht war die zurückbleibende Natur gar nicht einmal das Gute, sonst wäre die Seele ja nicht in das Böse verfallen. Sie hatte zwar die Form des Guten, ist aber nicht hinreichend

befähigt, im wahrhaft Guten zu beharren, ihre Natur neigt vielmehr zu beidem. Das Gute an ihr besteht in dem Zusammensein mit dem ihr Verwandten, dem Geist, das Böse dagegen im Zusammensein mit dem Gegenteil. Durch eine Reinigung also muß sie jenes Zusammensein herstellen; und sie wird mit dem Geiste zusammen sein, sobald sie sich zu ihm hingewendet hat. Tritt nun diese Hinwendung etwa erst nach der Reinigung ein? Nein, sie ist vielmehr das Resultat der Reinigung. Die Tugend der Seele besteht dann nicht in der Hinwendung, sondern in dem, was ihr aus dieser Hinwendung zu teil wird, in der Anschauung des Geistigen, das ein Bild seiner selbst in ihr hervorruft. Sie besaß dieses Bild schon in sich, aber ohne Wirksamkeit, schlummernd und dunkel. Um es klar zu machen, um zu erkennen, was sie besitzt, muß sich die Seele der Quelle der Klarheit nähern. Da sie aber nur die Bilder der geistigen Dinge, aber nicht diese Dinge selbst besitzt, muß sie die Bilder in sich mit den ewigen Gestalten und Formen vergleichen. Sie kann dies leicht, weil der Geist ihr nicht fremd ist, besonders dann nicht, wenn sie auf ihn blickt; geschieht das nicht, so bleibt er ihr trotz seiner Anwesenheit fremd, wie uns alle Kenntnisse fremd bleiben, deren wir uns nicht bemächtigen.

5. Es entsteht nun die Frage, wie weit die Reinigung sich erstreckt, denn so wird auch deutlich werden, welchem Gott wir ähnlich und gleich werden sollen. Es fragt sich, bis zu welchem Punkte die Seele den Zorn, die Begierden und Leidenschaften aller Art unterdrücken, über die Trauer und ähnliche Empfindungen Herr werden und wie weit sie sich vom Körper sondern kann. Es geschieht dies alles, wenn sich die Seele in sich selbst zurückzieht, sich von Leidenschaften frei hält, wenn sie dem Körper keine anderen Vergnügungen gestattet, als die, welche notwendig sind, seine Schmerzen zu heilen und ihn von Ermüdungen zu erfrischen, wenn sie die unentrinnbaren Schmerzen geduldig trägt und ihre Wirkung dadurch abzuschwächen sucht, daß sie nicht

mitleidet, wenn sie sich den unüberlegten Aufwallungen der sinnlichen Natur nicht überläßt und sie möglichst abschwächt, wenn sie aufhört zu fürchten, daß es ja für sie nichts Furchtbares gibt, wenn sie jede heftige Erregung unterdrückt, außer wenn diese eine Warnung der Natur vor einer Gefahr ist. Natürlich darf die Seele auch keine Begierde nach etwas Schlechtem haben. Beim Essen und Trinken wird sie nur das Bedürfnis der Sättigung befriedigen, die Freuden der Liebe wird sie nicht suchen und wenn auch, dann nur so weit, als es der natürliche von der Vernunft beherrschte Trieb verlangt. Überhaupt wird die Seele von alledem rein sein und das Bestreben haben, auch den vernunftlosen Teil seinerseits rein zu machen, so daß er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat, wenigstens keine heftigen und häufigen, sondern so, daß sie sofort durch die Nachbarschaft der Seele ausgeglichen werden. So wie einer, einem Weisen benachbart, von dieser Nachbarschaft Nutzen zieht, indem er ihm entweder ähnlich wird oder sich scheut etwas zu unternehmen, was der Weise nicht will. Es wird also nicht einmal Streit zwischen dem Besseren und Schlechteren in der Seele entstehen, denn die bloße Anwesenheit der Vernunft genügt schon, das zu verhindern: vor ihr wird der schlechtere Teil sich scheuen, so daß er gleichfalls unwillig wird, wenn er sich überhaupt einmal gerührt hat und nicht Ruhe hielt in Gegenwart seines Herrn, und wird sich selbst seine Schwäche vorwerfen.

6. Zwar ist nichts derart mehr Sünde, sondern eine Erhebung für den Menschen; aber das Streben geht nicht dahin, ohne Fehl zu sein, sondern Gott zu sein. Läßt er sich nun doch zu einer der genannten Erregungen hinreißen, so wäre er zugleich Gott und ein Dämon, ein Doppelwesen, vielmehr er hätte in sich noch ein Wesen anderer Natur, dessen Tugend sich von der seinigen unterscheiden würde; läßt er sich aber nie von den genannten unüberlegten Aufwallungen hinreißen, so wäre er nur Gott, und zwar ein Gott aus dem Gefolge des ersten Gottes. Denn sein Selbst ist, was von dort her-

kam; und bildet er sich nach jenem, von dem er kam, so wird er, wie er war, als er von dort kam. Vereint hat er sich, von dort herkommend, mit dem Geiste, und ihm wird er ähnlich zu werden suchen, soweit er es vermag, so daß er möglichst frei von Eindrücken werde oder wenigstens nichts von dem tue, was seinem Herrn und Gebieter mißfällt. Was ist ihm nun jede einzelne Tugend? Weisheit und Einsicht in der Anschauung dessen, was der Geist besitzt; der Geist aber besitzt sie durch unmittelbare Berührung. Es gibt zwei Arten von Weisheit, die eine ist dem Geiste eigen, die andere der Seele. Und dort, im Geiste, erscheint sie nicht als Tugend, in der Seele aber ist sie Tugend. Was ist sie denn im Geiste? Wirklichkeit seiner selbst und sein eigenstes Wesen. Das Bild dieses Wesens, das man hier in einem andern sieht, ist die Tugend. Es gibt im Geiste weder eine Gerechtigkeit an sich, noch irgend eine einzelne Tugend an sich, sondern nur gleichsam ein Vorbild; und dessen Abdruck in der Seele ist die Tugend; denn die Tugend gehört immer einem bestimmten einzelnen Wesen an, jedes Ding an sich aber gehört nur sich selbst an und ist niemals von einem andern abhängig.

Wenn die Gerechtigkeit wirklich in der Erfüllung der eigenen Obliegenheiten besteht, findet sie sich da nicht stets bei einer Vielheit von Teilen? Gewiß, wenn sie in einem Prinzip ist, welches mehrere Teile umfaßt, z. B. in der menschlichen Seele mit ihren verschiedenen Fähigkeiten; aber ihr Wesen besteht schlechthin in der Erfüllung eigener Obliegenheiten, selbst wenn sie sich in einem Prinzip findet, das nur eins ist. Die wahre Gerechtigkeit an sich ist die eines Einzigen gegen sich selbst, in welchem man keine Teile unterscheiden kann. Auch für die Seele besteht die höhere Gerechtigkeit in der auf den Geist gerichteten Wirksamkeit, die Besonnenheit in der Wendung der Seele nach innen zum Geist, die Tapferkeit in der Freiheit von Leidenschaften, wodurch die Seele dem ähnlich wird, worauf sie schaut, da dieses seiner Natur nach leidenschaftslos ist; die Seele aber ist es infolge der

Tugend, die sie davon abhält, die Leidenschaften des schlechteren Prinzips zu teilen, mit dem sie verbunden ist.

7. Die Tugenden haben in der Seele dieselbe Reihenfolge wie auch im Geist ihre Vorbilder. Denn in ihm ist die rein geistige Tätigkeit Wissen und Weisheit, die Wendung zu sich selbst, Besonnenheit, die eigentümliche Tätigkeit, Gerechtigkeit, das Verharren des Geistes bei sich selbst und die Identität, das der Tapferkeit Entsprechende. In der Seele ist also das Blicken auf den Geist, Weisheit und Einsicht, und das sind bei ihr Tugenden, nicht Vorbilder. Denn die Seele ist nicht wie der Geist mit den Wesenheiten, die sie denkt, identisch. Die übrigen Tugenden der Seele entsprechen in derselben Weise den oberen Vorbildern; auch sie gehen aus der Reinigung hervor; wenn aber alle Tugenden Reinigungen sind, so muß die Tugend im Gereinigtsein des Ganzen bestehen; sonst wäre sie nicht vollkommen. Und wer die größeren Tugenden besitzt, der hat auch der Möglichkeit nach die geringeren, jedoch nicht umgekehrt. Das ists also, was das Leben des Tugendhaften auszeichnet.

ÜBER DIE GLÜCKSELIGKEIT

I. Enneade, Buch 4



enn wir „wohl leben“ und „glücklich sein“ für dasselbe erklären, müssen wir dann auch den übrigen lebenden Wesen außer dem Menschen daran Anteil gewähren? Wenn es ihnen verliehen ist, ungehindert ihrer Natur entsprechend zu leben, warum können wir nicht sagen, auch jene befänden sich im Zustande des Wohllebens? Denn, ob man unter Wohlleben sinnliches Behagen versteht oder Ausübung einer naturgemäßen Tätigkeit[1]), in beiden Fällen wird es auch bei den andern lebenden Wesen vorhanden sein. Sowohl sinnliches Behagen, als auch Ausübung einer naturgemäßen Tätigkeit ist für sie möglich. So genießen z. B. die musikalischen Tiere besonders dann ein sinnliches Behagen, wenn sie singen, wie es ihnen von Natur gegeben ist, und führen in dieser Hinsicht ein für sie begehrenswertes Dasein. Aber auch wenn wir die Glückseligkeit auffassen als die Erreichung des höchsten Ziels, nach welchem das natürliche Begehren strebt, so können wir ihnen auch in diesem Fall das Glücklichsein zuschreiben, wenn sie dieses letzte Ziel erreichen: das natürliche Begehren weckt dann in ihnen keine Wünsche mehr, denn es hat seinen Lauf vollendet vom Anfang bis zu Ende. Sollte aber jemand darüber unwillig sein, daß wir auch die andern lebenden Wesen, nämlich folgerichtig auch die niedrigsten, wie die Pflanzen, welche doch auch leben und ein bis zu einem gewissen Ziel sich entwickelndes Leben besitzen, an der Glückseligkeit teilnehmen lassen, so wäre er doch töricht, wenn er den andern Geschöpfen die Glückseligkeit deshalb absprechen wollte, weil sie ihm nicht viel wert zu sein scheinen. Den Pflanzen könnte man vielleicht absprechen, was man den andern Geschöpfen einräumt, weil

sie keine Empfindung besitzen; und doch werden manche auch den Pflanzen das Wohlleben zuschreiben, so gut, wie das Leben überhaupt; denn Leben ist entweder Wohlleben oder das Gegenteil davon, wie denn auch bei den Pflanzen angenehme oder unangenehme Eindrücke stattfinden, wie sie Früchte tragen und nicht tragen. Wenn nun aber die Lust das Ziel[2]) ist und hierin das Wohlleben besteht, so wäre es ungereimt, den andern Geschöpfen das Wohlleben abzusprechen; gerade so ist es, wenn Ungestörtheit[3]) dieses Ziel wäre oder wenn Wohleben hieße im Einklang mit der Natur leben[4]).

2. Wer es indessen den Pflanzen nicht zugestehen will, weil sie keine Empfindung haben, dürfte es eigentlich auch nicht mehr allen Tieren zuschreiben. Denn, wenn er unter Empfindung den Eintritt eines Eindruckes ins Bewußtsein versteht, so müßte dieser Eindruck selbst schon etwas Gutes sein, bevor er ins Bewußtsein tritt, wie etwa auch der naturgemäße Zustand vorhanden ist, selbst wenn er unbewußt bleibt, und ebenso das dem betreffenden Wesen Eigentümliche, auch wenn dieses Wesen nicht merkt, daß es ihm eigentümlich ist. Es befindet sich also ein Wesen, welches dies oder jenes Gute besitzt, bereits wohl, ohne daß man noch die Empfindung hinzuzunehmen braucht; oder man müßte das Gute nicht in den eintretenden Eindruck oder Zustand setzen, sondern in die Erkenntnis oder Empfindung. In diesem Falle wäre die Empfindung und die Betätigung des empfindenden Lebens selbst das Gute, so daß es auf den Inhalt der Empfindung gar nicht ankäme. Sagt man aber, das Gute bestehe aus beidem, der Empfindung und dem Empfundenen, wie könnte dann, da jedes von beiden weder gut noch böse ist, das aus beiden Bestehende gut sein? Und wenn das Gute der Eindruck ist und die Glückseligkeit der Zustand, in welchem man das Gute als sein Besitztum erkennt, so muß man fragen, ob das Glück schon in der Erkenntnis des vorhandenen Besitzes besteht, oder ob man auch noch erkennen

muß, daß dieser vorhandene Besitz nicht nur angenehm, sondern das Gute ist. Erkennt man aber, daß er das Gute ist, so ist diese Erkenntnis nicht mehr das Werk der Empfindung, sondern einer anderen, höheren Kraft als die Empfindung. Somit wird die Ursache der Glückseligkeit nicht die Lust sein, sondern das Urteil, daß die Lust etwas Gutes sei, aber dieses urteilende Subjekt steht über der sinnlichen Wahrnehmung: es ist Begriff oder Geist, die Lust aber ist nur ein Eindruck; aber der Begriff ist immer höher als das Begrifflose, wie sollte also der Begriff sich selbst aufgeben und etwas anderes in einer entgegengesetzten Art Liegendes für besser ansehen als sich selbst? Er scheint also, wer den Pflanzen die Empfindung abspricht und in irgend einer Art Empfindung die Glückseligkeit sucht, gar nicht zu wissen, daß er etwas Höheres in dieser Glückseligkeit sucht und das Bessere in ein deutlicheres, bewußtes Leben setzt. Wer die Glückseligkeit in das vernünftige Leben setzt, nicht in das Leben schlechtweg, selbst nicht in das Empfindungsleben, wird wohl das Richtige treffen. Warum er aber die Glückseligkeit so bestimmt und sie nur den vernunftbegabten Wesen beilegt, darnach muß man ihn fragen: nimmst du die Vernunft nur deswegen hinzu, weil sie gewandt ist und leicht die Dinge aufspüren und herbeischaffen kann, die zur Befriedigung der ersten natürlichen Bedürfnisse dienen, oder würdest du sie auch dann hinzunehmen, wenn sie dazu nicht imstande wäre? Wenn nur deswegen, weil sie mehr imstande ist, uns die erwähnten Dinge zu verschaffen, dann kommt auch den Wesen die Glückseligkeit zu, welche, ohne Vernunft zu besitzen, ihrer Natur nach schon die Befriedigung ihrer Bedürfnisse erlangen, und die Vernunft wäre dann zur Dienerin erniedrigt und nicht um ihrer selbst willen erstrebenswert, so wenig wie ihre Vollendung, die Tugend. Soll sie aber um ihrer selbst willen erstrebenswert sein, so muß man angeben, welches sonst ihr Werk und ihr Wesen sei und was sie vollendet macht. Denn vollendet darf sie

nicht erst durch die wissenschaftliche Beschäftigung werden, ihre Vollendung muß vielmehr in etwas anderem bestehen, und sie muß ein anderes Wesen besitzen; auch darf sie nicht zu jenen ersten natürlichen Bedürfnissen gehören, noch zu den Quellen dieser Bedürfnisse, überhaupt nicht zu dieser Gattung, sondern sie muß etwas viel Höheres sein; sonst wüßte ich nicht, weshalb man ihr einen so hohen Wert zuschreiben sollte. Bis diese Menschen allerdings etwas Höheres, als das, womit sie sich jetzt beschäftigen, gefunden haben, mögen sie auf ihrem Standpunkt verharren, sie, die nicht wissen, was glücklich leben heißt und wie und welchen Wesen es verliehen ist, dahin zu gelangen.

3. Wir aber wollen die Frage an ihrer Wurzel erfassen und sagen, worin nach unserer Meinung die Glückseligkeit besteht. Wenn wir sie jedem lebenden Wesen beilegen und damit Leben und Glück gleichbedeutend setzen, so würden wir zugestehen, daß alle lebenden Wesen des Glückes fähig sind, daß aber in Wirklichkeit nur die glücklich lebten, welche jenes Eine und Unveränderliche auch wirklich besitzen, dessen alle lebenden Wesen ihrer Natur nach fähig sind. Dann besäße aber nicht nur der Vernünftige diese Möglichkeit, denn in diesem Falle wäre ja das Glück nur irgend eine Art Leben, zu welcher der Vernünftige und der Unvernünftige, die das Leben doch in gleicher Weise besitzen, gelangen könnte. Es haben also die, welche die Glückseligkeit in ein vernünftiges Leben und nicht in das Leben schlechthin setzen, nicht bemerkt, daß nach ihrer Annahme Glückseligkeit und Leben zwei verschiedene Dinge sind. Sie sehen sich dann gezwungen, zu behaupten, sie bestehe in einer reinen Qualität, in der Vernunftfähigkeit; aber das Subjekt, auf das sie die Glückseligkeit beziehen mußten, ist für sie das Vernunftleben, da nur diesem Ganzen die Glückseligkeit zukommen kann, folglich einer anderen Art von Leben. Ich verstehe aber dies Ganze nicht als der Vernunft entgegengesetzt, sondern jenes als das Erste, die Vernunft aber als das Nachfolgende. Da

also der Ausdruck Leben in verschiedenem Sinn gebraucht wird und man verschiedene Stufen und verschiedene Arten des Lebens, wie das der Pflanze oder des Tieres, unterscheidet, so wird in entsprechender Weise dieselbe Verschiedenheit des Sinnes, wenn auch das Wort dasselbe bleibt, bei dem Ausdruck „wohl leben“ stattfinden. Und wenn ein Leben das Bild eines andern ist, so wird wohl auch ein Glücklichleben das Bild eines andern sein. Wenn aber die Glückseligkeit nur dem Leben im höheren Sinn, d. h. dem zum Begriff des Lebens gar nichts fehlt, zukommt, so würde die Glückseligkeit nur dem zukommen, der ein so vollendetes Leben besitzt. Er hätte das Beste, da im Reich des Seienden das wirkliche und vollendete Leben das Beste ist; für ihn ist das Gute nichts Fremdes, von außen Herbeigeführtes; und nichts, das anderswoher kommt, kann ihm zum Guten behilflich sein. Was sollte auch zum vollkommenen Leben noch hinzukommen können, damit es das Beste würde? Fragt man aber nach dem Wesen des Guten, so werden wir, da wir sein Wesen, nicht seine Ursache untersuchen, antworten: das vollkommene, wahre und wirkliche Leben liegt in der geistigen Natur; alles andere Leben ist unvollkommen, nur ein Schattenbild des Lebens, nicht vollendet, nicht rein, ebensowenig wirkliches Leben als sein Gegenteil. Mit einem Wort, da alles Lebendige aus einem Prinzip herrührt, aber doch nicht alles in gleichem Maße lebt, so muß notwendig dieses Prinzip das erste und vollkommenste Leben sein.

4. Wenn nun also der Mensch befähigt ist, das vollkommene Leben zu besitzen, so ist er glückselig, wenn er es besitzt, wäre dies nicht der Fall, so müßte man die Glückseligkeit nur den Göttern beilegen, wenn sich bei ihnen allein ein derartiges Leben findet. Da wir aber die Glückseligkeit den Menschen zuschreiben, so haben wir zu zeigen, worin das Leben besteht, das sie verschafft. Ich wiederhole also: der Mensch besitzt das vollkommene Leben, wenn er außer dem bloßen Empfindungsleben die Vernunft und den wahrhaften

Geist besitzt. Aber steht er diesem vollkommenen Leben etwa als ein Fremder gegenüber, und besitzt er es als eine seinem Wesen fremde Sache? Nicht wohl, es gibt keinen Menschen, der nicht der Möglichkeit oder Wirklichkeit nach das besäße, was wir Glückseligkeit nennen. Ist diese vollendete Art des Lebens im Menschen nur wie ein Teil von ihm? Oder sollen wir nicht vielmehr sagen, daß der, der dem vollkommenen Leben fremd gegenüber steht, nur einen Teil der Glückseligkeit besitzt, weil er sie nur der Möglichkeit nach besitzt, daß aber der allein wahrhaft glückselig ist, der das vollkommene Leben in Wirklichkeit hat und dahin gelangt ist, selbst vollkommen zu leben? Alle andern Dinge sind für ihn nur eine äußere Hülle und können nicht als Teile seiner selbst gelten, denn sie umgeben ihn ohne seinen Willen; als Teile würden sie ihm nur dann angehören, wenn sie mit ihm nach seinem Willen verbunden wären. Worin besteht nun das Gute für den Menschen, der sich in diesem Zustand befindet? Er ist sich selbst sein Gut durch das vollkommene Leben, das er besitzt. Und das über ihm liegende Prinzip ist die Ursache des in ihm vorhandenen Guten, denn das Gute an sich ist etwas anderes als das Gute im Menschen. Daß der zum vollkommenen Leben gelangte Mensch das Glück besitzt, geht daraus hervor, daß er in diesem Zustand nichts anderes mehr wünscht. Was sollte er auch wünschen: von dem Schlechteren doch wohl nichts, mit dem Besten aber ist er vereint; er besitzt also ein selbstgenugsames Leben. Wenn er tugendhaft ist, so ist er sich selbst genug zur Glückseligkeit und zum Besitz des Guten, denn es gibt kein Gut, das er nicht besäße. Was er noch sucht, sucht er aus Notwendigkeit und nicht für sich, sondern für eines der Dinge, die ihm angehören: für den mit ihm verbundenen Körper, der zwar auch lebendig ist, aber sein eigenes Leben führt, nicht das des wahren Menschen. Der wahre Mensch weiß dies und befriedigt die Bedürfnisse seines Körpers, ohne daß sein wahres Leben darunter zu

leiden hat. Auch widrige Geschicke können seine Glückseligkeit nicht beeinträchtigen, denn sie können sein inneres Leben nicht zerstören. Sterben ihm Hausgenossen und Freunde, so weiß er, was der Tod ist; und auch die ihn erleiden, wissen es, wenn sie tugendhaft sind. Sollte aber auch dies Geschick seiner Hausgenossen und Freunde ihn betrüben, so betrübt es doch nicht eigentlich ihn, sondern den vernunftlosen Teil in ihm, an dessen Trauer der wahre innere Mensch nicht teilnehmen wird.

5. Wie ist's aber mit Schmerzen, Krankheiten und sonstigen Hindernissen der Tätigkeit und wie in dem Fall, wenn der Mensch sogar das Bewußtsein verliert, was ja vorkommen kann als Folge gewisser Gifte oder Krankheiten[5])? Wie kann man in all diesen Fällen von Glücklichleben und Glückseligkeit reden? Von Armut und Ruhmlosigkeit wollen wir absehen. Wenn man auf all diese Übel hinblickt und etwa noch das sprichwörtlich gewordene Unglück des Priamos[6]) hinzufügt, kann man uns doch, wie es scheint, schwerwiegende Einwürfe machen: wenn der wahre Mensch auch all dies ertrage, ja sogar leicht ertrage, so erleide er es doch sicher nicht nach freier Wahl, die Glückseligkeit aber müsse von uns gewollt sein. Der Weise ist aber nicht nur eine Seele mit derartigen Eigenschaften, es muß vielmehr auch der Körper mit zu seinem Wesen gerechnet werden. Diese Annahme scheint ganz natürlich, solange die Leiden des Körpers über den Menschen selbst kommen und ihm Neigungen und Abneigungen zuflüstern. Allerdings, wenn die Lust ein Bestandteil der Glückseligkeit ist, wie soll dann der Mensch, wenn er Trauer empfindet, in Unglück und Schmerzen, glückselig sein, selbst wenn er tugendhaft ist? Nur die Götter erfreuen sich wohl einer glückseligen Selbstgenugsamkeit, während der Mensch, der einen Zusatz vom Schlechteren erhalten hat, die Glückseligkeit im Ganzen, nicht in einem einzelnen Teil suchen muß; denn wenn der eine Teil leidet, wird wohl notwendigerweise auch der andere in seiner

Tätigkeit gehindert werden; oder man müßte den Körper und seine Empfindungen sozusagen abreißen und in der Selbstgenugsamkeit allein die Glückseligkeit suchen.

6. Hätte unsere Untersuchung die Glückseligkeit im Freisein von Schmerzen, Krankheit, Unglück und großen Unfällen gesehen, so könnte im entgegengesetzten Fall niemand glücklich sein; beruht sie aber auf dem Besitz des wahrhaft Guten, warum soll man das vergessen und seinen Blick auf Nebensächliches richten, warum soll man Dinge suchen, die nicht zur Glückseligkeit gehören? Bestände sie darin, daß man wahrhafte Güter und Dinge, die nur unsern Bedürfnissen dienen oder auch nicht dienen, aber trotzdem Güter heißen, miteinander vereint, so müßte man auch nach dem Besitz dieser Dinge streben; gibt es aber nur ein Ziel, nicht viele, so muß man allein nach dem streben, was das Höchste und Kostbarste ist und was die Seele ganz in sich aufnehmen möchte. Das unrechte Suchen und der aufs einzelne gehende Wunsch geht nicht nach diesem Einen und Besten, es ist nur die Flucht vor dem gegenwärtigen Übel. Das wahrhafte Verlangen steht nur still, wenn es das Gute erreicht hat und dies ist das wahrhaft zu wünschende Leben. Die äußeren und notwendigen Güter können eigentlich nicht Gegenstand des Willens sein, weil sie, wenn sie da sind, gar nicht geachtet und nur dann schmerzlich vermißt werden, wenn man sie nicht besitzt. Das bezeugen diese Dinge selbst, z. B. die Gesundheit und Schmerzlosigkeit; was ist daran verlockend? Wenigstens werden beide, solange sie da sind, gar nicht weiter beachtet. Was aber, solange es vorhanden, nichts Verlockendes hat und zur Glückseligkeit nichts hinzusetzt, wenn es aber fehlt, wegen der Anwesenheit des schmerzlichen Gegenteils gesucht wird, dergleichen muß man vernünftigerweise kein Gut, sondern nur etwas Notwendiges nennen. Diese Dinge darf man auch gewiß nicht mit zum Ziel rechnen, vielmehr muß man, selbst wenn sie fehlen und ihr Gegenteil vorhanden ist, sein Ziel unversehrt im Auge behalten.

7. Warum wünscht nun der Glückliche, daß das eine da, das Gegenteil davon jedoch entfernt sei? Weil es, werden wir antworten, zwar nicht zu seiner Glückseligkeit, wohl aber zu seiner Existenz einen Teil beiträgt, während das Gegenteil seine Existenz zu vernichten strebt oder doch das Ziel verrückt, ohne es allerdings aufzuheben, und weil, wer das Beste besitzt, es allein besitzen will, ohne daß es mit irgend etwas anderem gemischt ist. Freilich kann die Gegenwart irgend eines Hindernisses die Glückseligkeit des Weisen durchaus nicht beeinträchtigen; denn sonst würde ja täglich die Glückseligkeit sich ändern oder verloren gehen, wenn man z. B. sein Kind verliert oder irgend eines seiner Besitztümer. So gibt es unzählige Ereignisse, die den Weisen unerwartet treffen können, ohne ihn jedoch von dem ihm gegenwärtigen Ziel ablenken zu können. Aber vielleicht vermögen dies die großen Unglücksfälle, wenn auch nicht die ersten besten? Aber was wäre von den menschlichen Dingen so groß, daß es nicht von dem, der nach dem höchsten überweltlichen Ziel strebt, verachtet werden könnte? Er kann gewöhnliche Glücksgüter, welcher Art sie auch seien, Königreiche, Herrschaft über Städte und Völker, Gründungen neuer Städte, selbst wenn sie von ihm ausgehen, nicht für etwas Großes halten, ebensowenig aber auch den Verlust von Herrschaften, oder die Zerstörung seiner Vaterstadt. Er würde sich mit seiner Lehre lächerlich machen und wäre nicht mehr tugendhaft, wenn er es gar für ein großes Unglück oder überhaupt nur für ein Unglück hielte, wenn er Holz und Steine und den Tod von vergänglichen Dingen für etwas Großes hielte, während er doch die unbestreitbare Wahrheit kennen sollte, daß der Tod besser ist als das Leben im Körper[7]. Ja selbst wenn er geopfert würde, dürfte er den Tod als ein Unglück betrachten, weil er ihn am Fuße eines Altars erlitte? Aber wenn er nicht einmal begraben wird? Ach, sein Leib verwest überall, ob er über oder unter der Erde liegt[8]. Und was liegt ihm daran, wenn er prunklos, ohne großen Aufwand begraben wird, keines

hohen Denkmals gewürdigt! Aber wenn er als Gefangener weggeführt wird: überall steht der Ausweg offen, wenn es einem nicht mehr vergönnt ist, glücklich zu sein. Und wenn teure Familienangehörige, etwa Söhne und Töchter als Gefangene fortgeschleppt werden? Aber selbst wenn er stürbe, ohne etwas dergleichen erlebt zu haben, wird er bei seinem Hingang der Ansicht sein, solch ein Schicksal sei unmöglich? Dann wäre er töricht. Wird er also nicht glauben müssen, dies Geschick könne seine Lieben ereilen? Muß er aber notwendig wegen dieser Möglichkeit nicht glücklich sein? Gewiß ist er auch trotz dieser Ansicht glücklich, wird es also auch bleiben, wenn die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Denn er wird bedenken, daß die Beschaffenheit dieser Welt dergleichen mit sich bringt und daß man sich davor beugen muß. Manch einer lebt sogar in der Gefangenschaft besser; im übrigen steht es in seiner Macht sich zu befreien. Tut er das nicht, so bleibt er entweder aus gutem Grunde, wobei dann nichts Schlimmes ist, oder ohne Grund, und dann ist er selbst an seinem Unglück schuld. Der Weise wird also niemals infolge der Torheit seiner Umgebung unglücklich sein, er wird sein Geschick nie vom Glück oder Unglück anderer abhängig machen.

8. Seine Schmerzen wird er, auch wenn sie sehr heftig sind, ertragen, solange er kann; gehen sie über seine Kraft, so werden sie ihn mit sich hinwegraffen[9]); in jedem Fall wird er in seinem Schmerz nie das Mitleid anderer zu erregen suchen, sondern das Licht in seinem Innern wird sein wie das Licht auf dem Leuchtturm, wenn auch draußen in gewaltigem Toben der Sturm und die Wetter tosen. Aber wenn er das Bewußtsein verliert oder der Schmerz sich zu solcher Höhe steigert, daß seine Stärke ihn beinahe tötet? Wenn die Stärke des Schmerzes zunimmt, wird der Weise überlegen, was zu tun ist, denn dabei ist ihm die freie Selbstbestimmung nicht genommen. Auch muß man wissen, daß dem Tugendhaften nicht alles so erscheint, wie den andern Menschen,

und daß weder das Schmerzende noch Betrübende in sein Inneres dringt, denn das wäre Schwachheit unserer Seele, wie es auch Schwachheit wäre, wenn wir für einen Vorteil halten, von einem zukünftigen Unglück nichts zu wissen und etwa zu wünschen, daß es nach unserem Tod geschieht, wobei es uns nur darauf ankommt, selbst nicht betrübt zu werden. Das ist eine Schwachheit unserer Seele, die wir beseitigen müssen, anstatt ihr nachzugeben, indem wir uns durch die Möglichkeit zukünftigen Unglücks nicht erschrecken lassen. Wendet aber jemand ein, es liege eben in unser Natur, zu trauern über unsere Angehörigen, der möge wissen, daß nicht alle Naturen so sind wie er, und daß es die Aufgabe der Tugend ist, das Gemeine gewöhnlicher Naturen zum Besseren zu lenken und zum Schöneren, der großen Menge zum Trotz; schöner aber ist es, dem nicht nachzugeben, was der gemeinen Natur als furchtbar gilt. Nicht wie ein Schwachkopf, sondern wie ein großer Kämpfer muß man dastehen und die Schläge des Schicksals abwehren, indem man weiß, daß das, was vielen Menschen zu ertragen schwer fällt, der eigenen Natur erträglich ist, nicht als etwas Schreckliches, sondern nur für Kinder Schreckhaftes. Aber wird wohl der Weise diese Unfälle herbeiwünschen? Nein, wenn sie gegen seinen Willen eintreten, so wird er ihnen seine Tugend entgegensetzen, welche die Seele für Erregungen und Eindrücke schwer zugänglich macht.

9. Wenn er aber das Bewußtsein verliert, von Krankheiten ergriffen oder Zauberkünsten ausgesetzt? Wenn man ihm zugesteht, daß er, ungeachtet eines solchen Schlafzustandes, tugendhaft sei, was hindert ihn, dann glücklich zu sein? Spricht man ihm doch auch im Schlaf die Glückseligkeit nicht ab, noch bringt man ihm diese Zeit in Rechnung, um etwa deshalb die Dauer des Glückes in seinem ganzen Leben zu leugnen. Behauptet man aber, er höre auf, tugendhaft zu sein, so verläßt man den Boden unserer Untersuchung und spricht eben nicht mehr von einem Tugendhaften; denn wir

setzen voraus, daß jemand tugendhaft ist, und untersuchen, ob er glücklich ist, solange er tugendhaft ist. Zugegeben also, er sei tugendhaft, sagen die Gegner: wie kann er aber ohne Bewußtsein und eine der Tugend entsprechenden Tätigkeit glücklich sein? Aber, auch wenn er ohne Bewußtsein gesund ist, ist er trotzdem gesund, und wenn ohne Bewußtsein schön, trotzdem schön; ebenso auch, wenn er sich nicht bewußt ist ein Weiser zu sein, kann er trotzdem ein Weiser sein. Aber, wird man einwenden, es ist der Weisheit wesentlich, die Empfindung und das Bewußtsein davon zu besitzen, denn gerade in der sich betätigenden Weisheit ist ja die Glückseligkeit enthalten. Dieser Einwand wäre berechtigt, wenn dem Weisen sein Denken und seine Weisheit von außen käme; besteht aber die Daseinsform der Weisheit in einer Wesenheit oder vielmehr in der Wesenheit, welche beim Schlaf und der Bewußtlosigkeit nicht verloren geht, ist also die wirkende Tätigkeit der Wesenheit in ihm vorhanden und zwar immer als schlaflose Tätigkeit, so muß alsdann wohl auch der Tugendhafte als solcher sich betätigen. Diese Tätigkeit bleibt nicht seinem ganzen Selbst, sondern nur einem Teil desselben verborgen; so geht auch die Wahrnehmung der wirksam gewordenen vegetativen Tätigkeit durch das Empfindungsvermögen nicht auf den übrigen Menschen über. Wenn unser Selbst jene vegetative Tätigkeit wäre, so wären wir die Wirkenden; nun ist aber unser Selbst nur die Tätigkeit des geistigen Teils, so daß wir nur dann tätig sind, wenn jener Teil tätig ist.

10. Vielleicht bleibt diese rein geistige Tätigkeit uns deswegen verborgen, weil sie nichts mit irgend einem sinnlich Wahrnehmbaren zu tun hat; denn offenbaren kann sie sich nur durch die Vermittlung der Empfindung; aber weshalb soll der geistige Teil aufhören, tätig zu sein, auch wenn er nicht empfunden wird, warum soll die Seele, welche über der Empfindung und Wahrnehmung steht, sich nicht nach ihm hinwenden können? Es muß eine Tätigkeit geben, welche

über der Wahrnehmung steht, weil für den Geist Denken und Sein dasselbe sind. Die Wahrnehmung scheint stattzufinden und zu entstehen, wenn der Gedanke sich umbiegt und das, was nach dem Leben der Seele tätig ist, gleichsam zurückgeworfen wird, wie in einem Spiegel das auf der glatten und glänzenden Fläche ruhende Bild [10]). Wie nun, wenn der Spiegel da ist, das Bild entsteht, wenn er aber entfernt oder nicht richtig aufgestellt ist, kein Bild entsteht, obwohl der Gegenstand nicht aufhört auf den Spiegel zu wirken, so ist es auch mit unserer Seele: wenn das in uns ruht, in welchem die Bilder des Verstandes und Geistes sich spiegeln, so werden sie gesehen und gleichsam sinnlich erkannt zugleich mit der höheren Erkenntnis, daß der Geist und die Seele tätig ist. Ist aber dies Vermögen in uns durch die Zerstörung der Harmonie des Körpers zerbrochen, so denken Verstand und Geist ohne Bild, und das Denken findet ohne die Einbildungskraft statt. Man kann sich das auch so vorstellen, daß das Denken von der Einbildungskraft begleitet ist, ohne daß es doch mit ihr zusammenfällt. Auch im wachen Zustand nehmen wir manchmal schöne Tätigkeiten vor, stellen Betrachtungen an und handeln, ohne uns dabei doch dieser Tätigkeiten bewußt zu sein: so braucht man beim Lesen, besonders beim aufmerksamen Lesen, kein Bewußtsein davon zu haben, daß man liest, noch während man tapfer ist, davon, daß man tapfer ist, und so in unzähligen andern Fällen. Es scheint sogar, daß das Bewußtsein die Handlungen, von denen es ein Bewußtsein hat, schwächer und dunkler macht, während sie, wenn sie unbewußt geschehen, reiner sind, mehr wirken und mehr leben [11]). Auch bei den in diesem Zustand befindlichen tugendhaften Menschen muß also das Leben intensiver sein, weil es sich nicht in die Empfindung ausgießt, sondern sich in sich selbst sammelt.

11. Behauptete man, in diesem Zustand lebe der Mensch nicht wirklich, so erwidern wir: er lebt allerdings, aber die andern Menschen sind unfähig, seine Glückseligkeit und sein

Leben zu begreifen. Wollen sie uns das nicht glauben, so fordern wir wenigstens, daß sie einstweilen einen Lebenden und Tugendhaften annehmen und dann untersuchen, ob er glücklich sei; sie dürfen ihm aber nicht das Leben absprechen und doch darnach forschen, ob er glücklich lebt, sie dürfen nicht den Menschen aufheben und doch nach der Glückseligkeit des Menschen fragen, sie dürfen nicht zugeben, daß der Tugendhafte sich nach dem Inneren wende und ihn doch in äußeren Handlungen suchen, oder überhaupt das Ziel seiner Sehnsucht in Äußeres setzen; denn so hätte die Glückseligkeit keine Existenz und keinen Gehalt, wenn das Äußere Ziel der Sehnsucht des Tugendhaften wäre. Freilich wünscht ja der Weise schon, daß es allen Menschen gut geht und daß keinem ein Übel widerfahre; ist dies aber nicht der Fall, so ist der Weise trotzdem glücklich. Entgegnet man jedoch, es sei vernunftwidrig, Entfernung des Bösen zu wünschen, denn das Böse existiere in der Welt mit Notwendigkeit, so wird man uns offenbar zustimmen müssen, daß der Wunsch des Weisen als höchstes Ziel die Wendung der Seele zu sich selbst hat.

12. Die Annehmlichkeiten des Lebens, an die der Tugendhafte denkt, sind nicht die Ausschweifungen oder die Vergnügungen des Körpers, denn sie vernichten das wahre Glück; auch nicht einmal ausgelassene Freude gehört hierher, vielmehr nur die Freude, die schon mit dem Guten selbst gegeben ist, welche nicht der Bewegung, nicht dem Werden unterliegt. Denn das Gute ist bereits bei dem Glücklichen, weil er bei sich selbst ist; darum ist er immer im Zustand wohltuender Heiterkeit, er ist ruhig, seine Stimmung zufrieden, und er wird durch keines der sogenannten Übel erschüttert, wenn er wirklich tugendhaft ist. Wer eine andere Art Freude im tugendhaften Leben sucht, sucht eben nicht das tugendhafte Leben[12]).

13. Die Tätigkeitsäußerungen des tugendhaften Menschen werden nicht durch Glückszufälle bedingt oder verhindert, wohl aber können sie, je nach den verschiedenen Umständen,

verschieden sein; alle diese Äußerungen werden gleich schön sein, um so schöner vielleicht, je mehr sie durch äußere Umstände bedingt oder begünstigt sind. Die beschaulichen Tätigkeiten im einzelnen sind aber der Art, daß der Weise sie nach vorangegangener Untersuchung und Betrachtung hervorbringen kann. Das größte Wissen ist ihm stets zur Hand und von ihm unzertrennlich, selbst wenn er sich im Stier des Phalaris[18]) befände. Denn in jedem Fall ist der Teil, welcher über den empfundenen Schmerz urteilt, das Tierische im Menschen, beim Weisen aber besteht ein Unterschied zwischen dem Teil, der die Schmerzen empfindet, und jenem andern, der notwendig immer bei sich selbst bleibt und solange er dies ist, niemals die Anschauung des ganzen Guten verliert.

14. Der tugendhafte Mensch ist ein einfaches, geistartiges Wesen: das bezeugt sowohl die Trennung vom Körper als auch die Verachtung der angeblichen Güter des Lebens. Es wäre lächerlich, das Lebendige selbst für die Glückseligkeit zu halten; sie besteht vielmehr im geistigen Wohlleben, welches sein Dasein aus der geistigen Seele herleitet und mit dem natürlichen Teil der sinnlichen Seele, die den Körper berührt, nichts zu tun hat. Das Glück besteht nicht in der Größe und dem Wohlbefinden des Körpers, auch nicht in den schönen Empfindungen der Sinne; der Überfluß solcher Gaben kann den Menschen vielmehr leicht herabziehen. Darum soll er, um eine Art Gegengewicht nach der besseren Seite hin herzustellen, den Körper schwächer und geringer machen, damit man deutlich sehen kann, daß der wahre Mensch ein anderer sei als der äußere Mensch. Der am Irdischen haftende Mensch mag schön, groß und reich sein, er mag alle Menschen beherrschen, da er ja zu dieser Welt gehört: man darf ihn nicht beneiden, daß er sich dadurch hat täuschen lassen. Beim Weisen findet all dies vielleicht von vornherein gar nicht statt, wenn es aber stattfindet, so wird er es aus eigenem Antrieb vermindern, wenigstens wenn er auf sein wahres Wohl

bedacht ist. Er wird die Überfülle des Körpers verringern und sorglos verkümmern lassen, eine herrschende Stellung wird er aufgeben, er wird zwar die Gesundheit seines Körpers zu erhalten suchen, aber doch nicht wünschen, durchaus frei von Krankheiten und Schmerzen zu bleiben, ja wenn sie nicht eintreten, wird er sie, solange er jung ist, sogar kennen lernen wollen, aber, alt geworden, wird er weder von Schmerzen noch von Freuden noch überhaupt von irdischen Dingen mehr belästigt sein wollen, um nicht dem Körper seine Aufmerksamkeit widmen zu müssen. Befindet er sich im Schmerz, so wird er ihm die ihm dagegen verliehene Kraft entgegenstellen; Vergnügen, Gesundheit und Muße wird ihm keinen Zusatz, das Gegenteil davon keinen Verlust am Glück bringen können.

15. Nehmen wir zwei Weise an, von denen der eine alles äußere Gut besitzt, während sich der andere in ganz entgegengesetzter Lage befindet: können wir behaupten, beide sind gleich glücklich? Jawohl, wenn sie gleich weise sind. Denn wäre auch der eine schön an Gestalt und besäße all das, was in keiner Beziehung zur Weisheit, zur Tugend, zum Schauen des Besten und zum vollkommenen Leben steht, was wäre es? Der Besitzer dieser Güter selbst kann sich ihrer nicht rühmen, als ob er wirklich glücklicher wäre als der, der sie nicht hat; nicht einmal um ein guter Flötenspieler zu werden, haben diese Vorzüge einen Wert. Aber wir betrachten den Glücklichen nach dem Maßstab unserer Schwachheit und halten für schlimm und furchtbar, was der Glückliche nicht dafür hält. Er wäre ja auch weder weise noch glücklich, wenn er nicht alle Einbildungen über diese Dinge ablegte und, gleichsam ein neuer Mensch geworden, nicht das feste Vertrauen auf sich selbst hätte, daß ihn nie ein Unglück treffen könne. Dadurch wird er auch furchtlos sein in jeder Beziehung; fürchtet er noch irgendetwas, so ist seine Tugend noch unvollkommen, seine Weisheit noch halb. Kommt ihn aber doch eine unvorhergesehene Furcht an, wenn er sich

vielleicht gerade mit andern Dingen befaßt, so wird er eilen und sie von sich stoßen; was in ihm erregt ist, wird er beschwichtigen, wie man ein trauriges Kind beschwichtigt, durch vernünftiges Zureden oder durch Drohung, aber immer ohne Leidenschaft, wie auch bei einem Kind schon ein strenger Blick genügt, um es zu beruhigen. Übrigens ist der Weise nicht freundlos und schroff in seinem Wesen; hart ist er nur gegen sich selbst und in seinen eigenen Angelegenheiten. Was er besitzt, teilt er auch seinen Freunden gerne mit und wird bei seinem verständigem Sinn auch ein rechter Freund sein können.

16. Wer den tugendhaften Menschen nicht zu dieser geistigen Höhe emporhebt, sondern ihn den Zufällen unterworfen sein läßt und von ihnen etwas für ihn fürchtet, der wird aus dem tugendhaften einen weichen, schwachen Menschen machen, der aus Gutem und Bösen gemischt ist. Solche Menschen gibt es ja genug, aber keinesfalls verdienen sie glücklich genannt zu werden; nichts Großes ist ihnen eigen, weder die Würde der Weisheit, noch die Reinheit des Guten. In dieser Mischung von gut und böse findet sich eben das Glück nicht. Mit Recht sagt Platon[14]), daß das Gute von oben her stamme und daß, wer weise und glücklich werden wolle, nach ihm blicken, ihm ähnlich werden, ihm entsprechend leben müsse. Das muß dem Weisen genügen, um sein Ziel zu erreichen; alles andere wird für ihn sein wie eine beliebige Ortsveränderung, nicht als ob er aus den örtlichen Verhältnissen einen Zuwachs von Glück erhielte, sondern um auch eine andere Umgebung kennen zu lernen. Dem Körper, seinem Genossen, gibt er, was er ihm zu seinem Bedarf geben kann. Er selbst aber ist ein anderer, und es hindert ihn nichts, auch ihn zu entlassen, und er wird ihn entlassen, sobald die Natur den Zeitpunkt bestimmt hat; außerdem steht es immer in seinem Belieben, hierüber einen Entschluß zu fassen. So werden denn von den Verrichtungen des Weisen einige in direkter Beziehung zu seiner Glückseligkeit stehen, andere

aber nicht, vielmehr nur vorgenommen werden, zugunsten des mit ihm verbundenen Teiles, für den er sorgen und den er solange wie möglich ertragen wird. So gebraucht der Musiker die Lyra, solange er kann; ist das nicht mehr möglich, so nimmt er eine andere oder gibt ihren Gebrauch ganz auf, weil er nicht mehr auf ihr zu spielen braucht, da er eine andere Beschäftigung hat; er legt sie weg, betrachtet sie beinahe mit Verachtung und singt fortan ohne Instrument. Und doch war ihm anfänglich das Instrument nicht ohne Grund gegeben, denn er brauchte es oft.

BESTEHT DIE GLÜCKSELIGKEIT IN DER LÄNGE DER ZEIT?[1])

I. Enneade, Buch 5



ächst das Glück mit der Zeit, da es doch immer nur als Gegenwart genommen wird? Denn die Erinnerung an ein vergangenes Glück bewirkt nichts; und nicht im Reden, sondern in einem gewissen Zustand besteht das Glück; dieser Zustand jedoch hat sein wirkliches Dasein nur in der Gegenwart, wie die Tätigkeit des Lebens überhaupt.

2. Da wir immer darnach streben, zu leben und zu wirken, muß man nicht besonders in die Befriedigung dieses Wunsches das Glück setzen? Bei dieser Annahme wäre das Glück morgen größer als heute, das folgende stets größer als das vorhergehende, und die Tugend wäre dann nicht mehr der Maßstab für das Glück. Dann wären auch die Götter jetzt mehr glücklich als früher, sie wären noch nicht vollkommen und niemals vollkommen. Und endlich findet doch das Streben seine Befriedigung nur im Besitz des Gegenwärtigen und immer nur in ihm; solange dies Gegenwärtige vorhanden ist, sucht das Streben in seinem Besitz das Glück. Und das Streben nach Leben, nach dem Sein, wird wohl immer ein Streben nach dem Gegenwärtigen sein, da es wirkliches Sein hier in der Gegenwart gibt. Wenn man Zukünftiges und Späteres will, so will man erhalten, was man schon hat, man will nichts, was vergangen oder zukünftig ist, sondern, was wirklich ist; was man sucht, ist nicht das ewig Vorübergehende sondern der Genuß des bereits Gegenwärtigen.

3. Wie ist's aber, wenn jemand längere Zeit hindurch glücklich war und längere Zeit hindurch ein und dasselbe geschaut hat? Hat ihm die Länge der Zeit eine klarere und deutlichere Anschauung gegeben, so hat ihm die Zeit etwas

genützt: schaute er aber fortwährend in gleicher Weise, so hat der, der bloß einmal sah, ebensoviel gesehen.

4. Aber, kann man sagen, der andere hat längere Zeit den Genuß des Glückes besessen. Allein, das kann man mit Recht nicht zum wahren Glück rechnen. Versteht man indessen unter Genuß des Glückes die ungehinderte Wirksamkeit, so meint man dasselbe wie wir. Dieses Glück besteht aber immer nur im Besitz des Gegenwärtigen; was davon vergangen ist, das ist eben dahin.

5. Wenn nun aber jemand von Anfang bis zu Ende glücklich war, ein anderer nur am Ende und ein Dritter zuerst glücklich, dann aber nicht mehr, haben diese drei ein gleiches Glück? Aber hier werden ja gar nicht lauter Glückliche miteinander verglichen, sondern Unglückliche im Zustand ihres Unglücks mit Glücklichen. Hat also der eine vor dem andern etwas voraus, so hat er es nur insoweit, als er eben glücklich ist, verglichen mit dem, der es nicht ist, er ist dem andern gegenüber also gerade durch den Besitz des Gegenwärtigen im Vorteil.

6. Wird aber nicht der Unglückliche durch die längere Dauer des Unglücks noch unglücklicher? Und drückt nicht auch alles Ungemach, wie Schmerzen, Trauer und Sonstiges derart eben entsprechend seiner Dauer? Und wenn in all diesen Fällen mit der Zeit sich das Übel vermehrt, warum soll nicht auch umgekehrt in gleicher Weise das Glück wachsen? Bei Schmerzen und Qualen kann man mit Recht behaupten, daß die Zeit einen Zuwachs bringt; wenn z. B. eine Krankheit anhält, so entsteht ein krankhafter Zustand, und der Körper kommt mit der Zeit immer mehr herunter. Bleibt jedoch das Übel immer auf derselben Stufe und wird nicht heftiger, so besteht auch hier das Schmerzliche immer nur in der Gegenwart; will man auch das Vergangene hinzurechnen, so zieht man die Spuren des Übels in Erwägung, den krankhaften Zustand, dessen Heftigkeit die Zeit steigert, weil seine Schwere in gleichem Verhältnis zu seiner Dauer

steht. Aber in diesem Fall hat nicht die Länge der Zeit, sondern das Schlimmerwerden des Übels das Unglück erhöht. Diese Steigerung des Übels ist aber nicht zur gleichen Zeit da, wie das vorherige geringere Übel und darf kein Zusatz genannt werden, da man nicht das, was nicht mehr ist, zu dem, was ist, hinzuzählen kann. Das Glück hat seinem Wesen nach Ziel und Grenze und ist immer dasselbe; wenn aber auch hier neben der längeren Zeit ein Zuwachs an Glück stattfindet, so ist man eben zu einer höheren Tugend fortgeschritten, und man darf dann nicht die Zahl der glücklichen Jahre rechnen, sondern den Fortschritt der Tugend, den man gemacht hat.

7. Aber wenn man beim Glück nur die Gegenwart in Betracht ziehen und sie nicht zur Vergangenheit hinzuzählen darf, warum machen wir es bei der Zeit nicht gerade so, sondern zählen die vergangene zur gegenwärtigen Zeit und nennen sie dann länger? Warum sollen wir nicht je nach der Größe der Zeit auch von einer entsprechenden Größe des Glückes reden? Könnten wir nicht auch das Glück wie die Zeit einteilen, anstatt es nur nach der Gegenwart zu messen und es so unteilbar zu machen? Es ist ganz vernünftig, auch die vergangene Zeit noch mitzuzählen, wie wir auch das, was einst war, aber nicht mehr ist, zählen können, z. B. die Toten; aber zu sagen, daß ein vergangenes Glück vorhanden sei und gar in höherem Grade als das gegenwärtige, das ist Unsinn. Denn das Glück muß durchaus gegenwärtig sein, die längere Zeit aber fordert neben der Gegenwart die Vergangenheit. Überhaupt will ja die längere Dauer der Zeit eine Zerstreuung des einen, das in der Gegenwart ist; man nennt deshalb die Zeit mit Recht ein Bild der Ewigkeit, da sie in ihrer eigenen Zersplitterung das Bleibende jener zerstören will. Nimmt man der Ewigkeit das Bleibende, so hört sie auf und wird Zeit, da sie nur im Bleibenden Bestand hat. Besteht nun die Glückseligkeit in einem guten Leben, so muß man es offenbar in das Leben des Seienden

setzen, denn dies ist das Beste, sie ist also nicht nach der Zeit, sondern nach der Ewigkeit zu messen; die Ewigkeit ist aber nie mehr, noch weniger, noch nach gewisser Länge zu bestimmen, sondern immer dasselbe unbeschränkte zeitlose Sein. Man darf also nicht das Seiende mit dem Nichtseienden, die Zeit mit der Ewigkeit, das Zeitliche mit der ewigen Dauer in Zusammenhang bringen, noch das Zusammenhängende auseinander reißen; sondern, will man das Sein erfassen, so muß man es in seiner Gesamtheit erfassen, muß es betrachten nicht als eine ununterbrochene Zeit, sondern als das Leben der Ewigkeit selbst, das nicht aus vielen Zeitabschnitten besteht, sondern zugleich aus der ganzen Zeit zusammen.

8. Vermag aber nicht die auch noch in der Gegenwart verharrende Erinnerung an Vergangenes dem, der längere Zeit glücklich war, diesen Zuwachs an Glück zu verleihen? Allein, was für eine Erinnerung soll denn das sein? Entweder an früher vorhandene Einsicht, so daß man von einem spricht, der jetzt einsichtsvoller geworden ist, was gegen die Voraussetzung wäre, oder die Erinnerung an Genüsse, als ob der Glückliche vieler Genüsse bedürfte und sich nicht an dem Vorhandenen genügen ließe. Was liegt denn übrigens auch so Angenehmes in der Erinnerung an einen vergangenen Genuß? Ist es nicht lächerlich, sich mit Freuden daran zu erinnern, daß man sich gestern über eine Speise gefreut habe, und noch lächerlicher, sich daran zu erinnern, daß man einen derartigen Genuß vor zehn Jahren einmal gehabt habe oder, daß man einmal vor einem Jahr zu der oder jener Einsicht gekommen sei?

9. Wenn es sich aber um die Erinnerung an das Schöne handelt? Aber die kann sich doch nur finden bei einem Menschen, dem es an der Gegenwart des Schönen fehlt und der darum die Erinnerung an das Vergangene sucht.

10. Aber, kann man einwenden, die lange Zeit bringt viele schöne Handlungen hervor, und diese Möglichkeit be-

steht nicht für den, der nur kurze Zeit glücklich ist. Darauf ist zu sagen: man darf einen Menschen nicht deswegen glücklich nennen, weil er viele schöne Handlungen getan hat. Das Glück zusammensetzen aus vielen Zeitabschnitten und Handlungen, heißt es aus Vergangenem und Gegenwärtigem bestehen lassen; gerade darum haben wir ja die Glückseligkeit nur in die Gegenwart gesetzt und haben dann untersucht, ob die Länge der Zeit auch das Glück vergrößere. Es bleibt uns also noch übrig zu untersuchen, ob ein länger dauerndes Glück vorzüglicher ist, weil es mehr schöne Handlungen gestattet. Zunächst kann, wer nicht handelt, ebenso glücklich, ja, sogar glücklicher sein, als wer handelt; ferner verleihen nicht die Handlungen aus sich selbst heraus das Glück, sondern die Gesinnungen, welche auch die schönen Handlungen erzeugen. Der Weise genießt das Gute, auch wenn er handelt, nicht *weil* er handelt noch aus dem Erfolg der Handlung, sondern aus dem, was er in sich selbst besitzt. So kann die Rettung des Vaterlandes auch durch einen schlechten Menschen geschehen, und er kann die Freude darüber empfinden, auch wenn ein anderer die Tat vollbracht hat. Das ist es also nicht, was die Freude der Glücklichen ausmacht, sondern der dauernde Zustand der Seele erzeugt das Glück und seine Freude. Das Glück in die Handlung setzen, heißt es von Dingen abhängig machen, die außerhalb der Tugend und der Seele liegen. Denn die Tätigkeit der Seele besteht im Denken; daß sie aber in sich selbst darnach wirkt, darin besteht die Glückseligkeit.

ANMERKUNGEN

Die hier folgenden Anmerkungen sollen kein Kommentar zu den oft recht schwerverständlichen Gedanken Plotins sein; ein solcher, wie ihn Marsilius Ficinus verfaßt hat, würde weit über den zur Verfügung stehenden Raum hinausgehen. Vor allem sollen diese Anmerkungen auf verwandte Stellen vor- und nachplotinischer Philosophen und Theologen hinweisen und dadurch einerseits Plotins Stellung zu seinen Vorgängern, andererseits seinen weitgehenden Einfluß vor allem auf die Kirchenlehre eines Augustin und ähnlicher Männer beleuchten; im übrigen versuchen die Anmerkungen kurze Erläuterungen zu geben, und werden dadurch besonders dem gebildeten Laien nicht unwillkommen sein.

Über die Anordnung der einzelnen Bücher Plotins in unserer Übersetzung sei noch folgendes bemerkt: Da wir nicht den ganzen Plotin bringen, haben wir uns bemüht, das Aufgenommene tunlichst seinem inneren Zusammenhang nach zu bringen; Buch III, 8 leitet allgemein ein, die dann folgenden Bücher enthalten bis inkl. Buch V, 4 (Seite 187 des I. Bandes) im großen und ganzen seine Lehre vom Einen, dem Geist und den Ideen, sodann folgt seine Physik, wenn man so sagen darf, und seine Theodicee (bis Buch II, 9 inkl.), welche Schrift zugleich den Übergang zur Psychologie bildet, an die sich mit Buch I, 1 die Ethik anschließt. Der Unvollkommenheit dieser Anordnung bin ich mir völlig bewußt. Aber vollkommen lassen sich Plotins Schriften, zumal wenn sie nur in Auswahl erscheinen, überhaupt nicht anordnen.

Die Numerierung der Anmerkungen richtet sich nach den einzelnen Büchern also, daß mit jedem neuen Buch eine neue Reihe Anmerkungen beginnt.

VOM SCHAUEN *(III. Enneade, Buch 8)*

[1]) Man kann dies Wort „schauen" (θεωρεῖν) nicht aussprechen, ohne damit an eine der Stützen der plotinischen Philosophie zu rühren, freilich auch an einen der anfechtbarsten Begriffe; über die Bedeutung des Begriffes bei Plotin verweise ich auf die betreffenden Ausführungen in Zellers Geschichte der griechischen Philosophie 4. Aufl. Bd. III, S. 659 ff. 666 ff., ferner L. Zieglers herrliches Buch „Der abendländische Rationalismus und der Eros"

S. 65 ff. und zur richtigen Kritik dieses mystischen „Schauens" überhaupt auf E. v. Hartmanns Religion des Geistes S. 44 ff. Beeinflußt scheint hier Plotin u. a. von Platons Gastmahl Kap. 28,4, 29,5, Staat Buch 7,133, Aristoteles' Nikomachischer Ethik X, 7.8 p. 183 ff. und Philons de Congr. quaer. erud. gr. pag. 430.

Die Schrift über das Schauen zerfällt in die deutlich zu unterscheidenden Teile: Einleitung (Kap. 1), Vom Schauen in der Natur (Kap. 2—4), Vom Schauen der Seele (Kap. 4—7), Vom Schauen im Geiste (Kap. 8) und vom Einen (Kap. 9—11). Es zeigt Plotin auf der Höhe seines Schaffens.

[2]) Die Erde ist, wie die Gestirne, für Plotin ein beseeltes Wesen. Willy Pastor hat übrigens in seiner „Lebensgeschichte der Erde" ganz Ähnliches mit allem Ernst zu begründen versucht!

[3]) nämlich in Kap. 4—7.

[4]) Der Begriff (λόγος σπερματικός bei den Stoikern) ist, wie Zeller sagt, bei Plotin „nichts anderes als die Wirkung der Seele, vermöge deren sie die Materie gestaltet". Vgl. im übrigen Heinzes Werk „Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie".

[5]) Die sichtbare Gestalt ist selbst ein λόγος, darum ein Bruder des in ihr lebenden, wirkenden λόγος, aber selbst, wie es oben heißt, tot, da sie selber nichts mehr erzeugt, sondern der in ihr lebende λόγος.

[6]) Vgl. Anmerkung 9.

[7]) In dem von uns nicht übersetzten, weil nur in einzelnen Teilen, die wir hier berücksichtigen, interessanten Buch 3 der II. Enneade heißt es Kap. 17: „Wird die leitende Macht der Seele nach vorausgegangenem Nachdenken schaffen? Wenn das, so wird sie eine Beziehung haben zu etwas anderem oder ihrem eigenen Inhalt. Wenn zu ihrem eigenen Inhalte, so bedarf es keines Nachdenkens; denn nicht durch Überlegung bildet sie die Materie, sondern durch die Macht in ihr, welche die Begriffe umfaßt."

[8]) Die Mutter ist die Allseele, die Erzeuger sind die Begriffe.

[9]) Die Allseele ist zugleich „vernünftige Seele", „oberer herrschender" Teil der Seele, herrschende und erzeugende Naturkraft, „niederer" Teil. In Enneade II, Buch 3, Kap. 17 heißt es: „Die Seele schafft nach Ideen. Sie empfängt die Ideen vom Geist und gibt sie selbst wieder weiter. Der Geist gibt sie der Allseele, die Seele aber aus sich der ihr untergeordneten Seele durch Einstrahlen und Einprägen, und diese erzeugt nun, gleichsam beauftragt."

[10]) Vgl. Enneade II, Buch 3, Kap. 18: „Die Allseele schaut stets auf das Beste, indem sie nach der Geisteswelt und der Gottheit hinstrebt; da sie sich damit erfüllt und gleichsam vollgepfropft ist, muß das Gebilde aus ihr und das Letzte von ihr nach der Tiefe zu das Hervorbringende sein. Dieses Letzte also ist das Hervorbringende, über demselben steht der Teil der Seele, der sich zuerst vom Geist aus erfüllt hat; über allem steht der weltbildende Geist, der auch der Seele nach ihm das verleiht, dessen Spuren sich im dritten (der Natur) finden. Mit Recht wird also diese Welt ein sich stets abbildendes Bild genannt."

[11]) Porphyrius schreibt in seinen ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (§ 12), einem Abriß aus Plotins Schriften, der aber durch die klare Ausdrucksweise des Verfassers oft als Kommentar für Plotin dienen kann: „Das Geistige ist nicht überall gleichartig, es unterscheidet sich je nach der Beschaffenheit jeder Wesenheit: im Geist ist es geistartig, in der Seele begriffsartig, in den Pflanzen samenartig, in den Körpern gestaltend, in dem, was über allem hinausliegt, übergeistig und überwesentlich."

[12]) Platons Phaidros, p. 272.

[13]) Begriff (λόγος) hier gleich Wesen des zu erkennenden Dinges.

VON DEN DREI URSPRÜNGLICHEN HYPOSTASEN
(V. Enneade, Buch 1)

[1]) Dies Buch ist stilistisch und inhaltlich gleich vollkommen; es hat besonders auf die Kirchenväter einen großen Eindruck gemacht. wie ihre zahlreichen Zitate daraus beweisen. Bouillet nennt es treffend: „La méditation d'une âme solitaire et recueillie, ravie dans la contemplation de Dieu." Inhaltlich ist es die zusammenhängende Darstellung der Theologie Plotins, also seiner wichtigsten Lehren, Bedeutsam ist es auch deswegen, weil Plotin hier eine Art induktive Begründung seiner Gedanken, einen Aufstieg vom Menschen zum Göttlichen zu geben versucht.

[2]) Vgl. I. Enneade, Buch 3, Kap. 1.

[3]) Diese Stelle ahmt Augustinus nach: Confessiones IX, 10 (Deutsch bei Reclam S. 220 oben.)

[4]) Homers Ilias XX, 65.

[5]) Nach Plutarchs Gastmahl IV,4 ein Ausspruch des Herakleitos.

[6]) Vgl. E. v. Hartmanns Erläuterung in seiner Geschichte der

Metaphysik Bd. I, S. 166: „Uranos ist noch mehr als Gott, d. h. unpersönliche Gottheit, die sich um die Welt nicht kümmert, sondern die Herrschaft an den Sohn abgetreten hat; Kronos steht als der eigentlich selbstbewußte und persönliche Gott zwischen dem besseren Vater und seinem geringeren Sohne und stellt die ewige Fülle, Sättigung und übersinnliche Schönheit dar (V, 8, 12—13; V, 1, 4; III, 8, 11); Zeus endlich im Unterschiede von Kronos ist der dienende Vermittler zwischen dem ewig unwandelbaren Gott und dem Weltprozeß, den er auf das einzelne eingehend lenkt und nachbessernd leitet (IV, 4, 9—10). Alle drei zusammen (einschließlich der neben dem Kronos im νοῦς untergebrachten hellenischen Götterwelt machen das Göttliche (τὰ θεῖα) in seinen drei Stufen oder Hypostasen aus."

[7]) Vgl. Enneade III, Buch 7, Kap. 2—4.

[8]) Das sind die plotinischen Kategorien der intelligibeln Welt. Vgl. E. v. Hartmanns Geschichte der Metaphysik Bd. I, S. 135 ff.

[9]) Vgl. E. v. Hartmann a. a. O. S. 113/114.

[10]) Es ist das allerdings die Grundfrage des plotinischen Systems und ist nur lösbar, wenn man, wie E. v. Hartmann a. a. O. S. 175 ausführt, einige Änderungen an seinen Gedanken vornimmt.

[11]) Anspielung auf die Mysterien; vgl. VI. Enneade, Buch 9, Kap. 11.

[12]) Cyrillus in seiner Schrift gegen Julian hat sich eine ganze Menge Gedanken dieses Kapitels zu eigen gemacht. Vgl. den Kommentar von Bouillet.

[13]) Rhea ist die Materie, nach der echt neuplatonischen Ethymologie von ῥέω = fließen, weil die Materie in einem ewigen Fluß begriffen ist. (Lehre des Herakleitos, die Plotin annimmt.)

[14]) Platons Briefe 2 p. 312: „Auf das Alleroberste, den König der Welt, beziehen sich alle Dinge, und alle Dinge sind seinetwegen, und es ist die Grundursache alles möglichen Guten in der Welt; das Zweite geht auf die Dinge zweiten Rangs, das Dritte auf die des dritten." Zitiert nach der Übersetzung von Osiander und Schwab, wo sich auch der Versuch einer Erklärung dieser dunkeln Stelle findet. Ich werde im übrigen platonische Stellen aus bekannteren Schriften nicht zitieren, da dies zu viel Raum beanspruchen würde.

[15]) Platons Timaios, p. 43.

[16]) Clemens Alexandrinus in seiner Stromata VI p. 627 zitiert den Satz des Parmenides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστί τε καὶ εἶναι.

[17]) Aristoteles, Metaphysik XII, 7.

[18]) Platon im I. Alkibiades.
[19]) Platon im Timaios p. 34.
[20]) Platon im Phaidros p. 248.

DAS ÜBER DAS SEIN ERHABENE DENKT NICHT. ÜBER DAS ERSTE DENKENDE PRINZIP UND ÜBER DAS ZWEITE *(V. Enneade, Buch 6)*

[1]) Diese Stelle macht sich Augustin zu nutz in seinem Buch de civitate dei X, 3.

ÜBER DIE ERKENNENDEN HYPOSTASEN UND DAS, WAS JENSEITS IHRER LIEGT *(V. Enneade, Buch 3)*

[1]) Über die verschiedenen Vermögen der menschlichen Seele, vgl. die Einleitung und die betr. Erläuterungen zu den Büchern der IV. Enneade.

[2]) Der *λόγος σπερματικός* des Stoizismus; vgl. oben Anm. 4 zu III, 8.

[3]) Ein Gott niederer Ordnung, wie sie sich nach dem Volksglauben den Menschen zu offenbaren pflegten. Nach Creuzer spielt Plotin hier auf den Hymnus auf Ceres Vers 279 an:

τῆλε δὲ φέγγος ἀπὸ χροὸς ἀθανάτοιο
λάμπε θεᾶς . . . αὐγῆς δ'ἐπλήσθη πυκινὸς δόμος, ἀστεροπῆς ὥς.

ÜBER DIE INTELLIGIBLE SCHÖNHEIT *(V. Enneade, Buch 8)*

[1]) Dies wundervolle Buch in Vereinigung mit Enneade I, 6 enthält die Ästhetik Plotins, die, dem Charakter des Systems entsprechend, von der Ethik kaum zu trennen ist. Es behandelt aber auch zugleich den Urgeist, eben insofern er die Urschönheit ist, fand daher hier seine Stelle. Goethe kannte dies Buch und hat Kap. 1 übersetzt und an seinen Freund Zelter gesandt. Vgl. Goethes Werke in der Weimarer Gesamtausgabe IV. Abt. Bd. 19, S. 54 ff. Goethe hatte sich den Plotin Ende August 1805 von F. A. Wolf übersenden lassen und muß ziemlich genau darin studiert haben. Es würde sich lohnen, alles, was man darüber weiß, näher zu untersuchen; vielleicht ließen sich interessante Beziehungen zwischen Goethe und Plotin auffinden!

[2]) Eine Anspielung auf die Geschichte des Narcissus. Vgl. I. Enneade, Buch 6, Kap. 8.

[3]) Vgl. Platons Phaidros, p. 247.

[4]) Leibniz schreibt ganz ähnlich in seinen Principes de la Nature et de la Grâce § 3: „chaque monade est un miroir vivant, représentatif de l'Univers suivant son point de vue."

[5]) Vgl. Sophokles, Ödipus auf Kolonos Vers 1375.

[6]) Die Schlußsätze des Kapitels beziehen sich auf eine Stelle Platons, sind unwesentlich, bleiben darum weg.

[7]) Creuzer sagt hierzu: „Man sieht aus dieser Stelle, daß für Plotin der Geist dasselbe ist wie das Seiende, wie die Ideen." Sein weiterer Schluß: also bestehe zwischen der Ideenlehre Platons und Plotins kein Unterschied, ist grundfalsch.

[8]) Im Kapitel 8 will Plotin am Beispiel der ägyptischen Bilderschrift zeigen, daß das eigentliche Wissen aus der Anschauung, nicht aus der Reflexion gewonnen werde; nicht der abstrakte Begriff des Verstandes, sondern die Idee, ein inneres Bild sei die subjektive Form des wahren Wissens. (Richter, Neuplatonische Studien.) Da das Kapitel sehr dunkel, aber für das Verständnis Plotins im allgemeinen nicht gerade bedeutend ist, blieb es weg.

[9]) Scheint gegen die Gnostiker zu gehen; vgl. II. Enneade, Buch 9.

[10]) Platons Phaidros, p. 246.

[11]) Platons Timaios, p. 37.

[12]) Gegen die Gnostiker; vgl. II. Enneade, Buch 9.

[13]) Platons Phaidros, p. 246/247.

[14]) Platons Phaidros, p. 247.

[15]) Vgl. Anmerkung 6 zu V. Enneade, Buch 1.

[16]) Gegen die Gnostiker; vgl. II. Enneade, Buch 9.

[17]) „Jener Gott" ist Saturn = Urgeist.

ÜBER DEN URGEIST, DIE IDEEN UND DAS SEIENDE
(V. Enneade, Buch 9)

[1]) Platons Phaidros, p. 81.

[2]) Die vernünftige Seele verhält sich zum reinen Geist wie die Materie zur Form.

[3]) Vgl. Anmerkung 16 zu V. Enneade, Buch 1.

ÜBER DIE FREIHEIT UND DEN WILLEN DES EINEN
(VI. Enneade, Buch 8)

[1]) Dies Buch zerfällt in zwei Teile. Kap. 1—7 behandelt die Freiheit und den Willen der Seele und des Geistes, Kap. 8—21 die

Freiheit und den Willen des Einen. Es wird von allen Plotinforschern als eines der tiefsinnigsten und schwierigsten hoch geschätzt. Es baut vor allem auf aristotelischen Gedanken auf, geht allerdings weit über diesen Denker hinaus und spricht in Kap. 21 den für die moderne Philosophie so ungeheuer bedeutend gewordenen Gedanken aus, daß das Eine Wille ist. Vgl. E. v. Hartmann a. a. O. S. 157 unten.

Die in diesem Buche aufgestellte Theorie der Willensfreiheit hat Augustin mit wenig Modifikationen zur seinigen gemacht, und Lactantius benutzt in seinen divinae institutiones II, 7 und 8 fast wörtlich eine bedeutende Stelle aus Kap. 20.

[2]) Aristoteles, Nikomachische Ethik III, 1.

[3]) Aristoteles, Eudemische Ethik II, 6.

[4]) Vgl. Aristoteles' Willenstheorie: Über die Seele III, 10.

[5]) Das war die Ansicht des Peripatetikers Straton und der Epikureer.

[6]) Plotin ist sich dessen bewußt, daß man von Tätigkeit (*ἐνέργεια*), Leben (*ζωή*) und *οὐσία* nur in einem übertragenen Sinne von seinem höchsten Prinzip sprechen kann, und setzt darum immer ein *οἷον* (gleichsam) hinzu.

[7]) Vgl. Augustinus, de Trinitate, VII, 5.

[8]) Der Ausdruck stammt von Aristoteles; vgl. seine Metaphysik, IX, 1, XII, 9 und Nikomachische Ethik X, 8.

[9]) Stammt von Platon: Gesetze, Buch 4.

[10]) Platon im Staat, Buch 6.

ÜBER DAS GUTE ODER DAS EINE *(VI. Enneade, Buch 9)*

[1]) Dies Buch schließt sich inhaltlich an das vorige an, indem es das Wesen des Einen genauer beschreibt; sein Schluß ist allerdings rein ethisch; Augustin hat eine Menge Gedanken daraus entnommen: de Trinitate VIII, 3.

[2]) Vgl. Homers Odyssee XIX, Vers 178.

[3]) Ganz dieselben Gedanken bei Numenius, aufbewahrt in des Eusebius praeparatio evangelica XI, 22.

[4]) Vgl. Apostelgeschichte Kap. 17, Vers 27 und 28: „Es ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben, weben und sind wir."

[5]) Anspielung auf den Mythus von *ἔρως* (Liebe) und *ψυχή* (Seele), wie ihn uns Apuleius als reizendes Märchen erzählt.

[6]) Platons Gastmahl, p. 180.

[7]) Vgl. hierzu die ähnlichen Stellen in V. Enneade, Buch 5, Kap. 11; I, 6, Kap. 7 und 8; V, 1, Kap. 6; V, 8, Kap. 4; diese Stellen beweisen, daß Plotin eine genauere Kenntnis der Eleusinischen (?) Mysterien und der betr. Gebräuche besaß. Vgl. übrigens hierzu Rohde, Psyche, 2. Aufl. S. 396 ff.

ÜBER DAS GUTE *(V. Enneade, Buch 5 von Kapitel 3 an)*

[1]) Kapitel 1 und 2 dieses Buches behandeln die Frage, ob die Ideen sich außerhalb des Geistes befinden, gehören also in einen andern Zusammenhang, wo wir sie auch hingesetzt haben (S. 176).

[2]) Plutarch sagt in seiner Schrift über Isis und Osiris p. 381: „Die Einheit ist Apollon, weil er das Symbol der Überredung und Reinheit ist.“ Es liegt übrigens ein Wortspiel zugrunde zwischen *Ἀπόλλων* und *ἀ-πολυς*, wobei das *α* privativum die Negation des Begriffes *πολύς* bedeutet.

[3]) Platons Staat VI.

ÜBER DAS GUTE *(VI. Enneade, Buch 7, Kapitel 19 ff.)*

[1]) Kapitel 1—18 inkl. dieses Buches handeln von der Vielheit der Ideen, die meisten Gedanken dieser Kapitel finden sich auch an andern Stellen bei Plotin, weshalb unsere Ausgabe diese Kapitel nicht bringt.

[2]) Vgl. dazu Aristoteles, „Große Ethik“ I, 1.

[3]) Platons Phaidros, p. 249. Man beachte dies Kapitel besonders: sein Grundgedanke, daß nicht die Form als solche, sondern durch das, was an ihr zur Erscheinung kommt, das Wesen des Schönen ausmache, ist ebenso modern, wie er durchaus unhellenisch ist.

[4]) Ähnliche Gedanken in Platons Philebos und Gorgias.

[5]) Aristoteles, Metaphysik XII, 7.

[6]) Platons Philebos, p. 64 ff.

[7]) Platons Gastmahl, p. 184 Ende. Plotin scheint also, so wenig wie Platon, die rein geistige Form der *παιδεραστία* verurteilt zu haben.

[8]) Platons Staat VI.

[9]) Gegen Aristoteles, Metaphysik XII, 9.

DIE IDEEN BEFINDEN SICH NICHT AUSSERHALB DES GEISTES
(V. Enneade, Buch 5, Kapitel 1 und 2)

[1]) Vgl. Anmerkung 1 zu V. Enneade, Buch 5 oben. Die hier folgenden Abhandlungen bis Seite 183 enthalten vorzugsweise Plotins Stellung zur platonischen Ideenlehre. Der Hauptunterschied zwischen Platons und Plotins Ideenlehre besteht darin, daß bei Platon die Ideen ein Reich starrer Allgemeinbegriffe, bei Plotin konkrete lebendige Individualideen sind. Im übrigen vgl. die betr. Stellen in Zellers Geschichte der griechischen Philosophie und Hartmanns Geschichte der Metaphysik.

GIBT ES AUCH VON DEN EINZELDINGEN IDEEN
(V. Enneade, Buch 7)

[1]) Die meisten Platoniker, wie Alcinous, nehmen nicht an, daß es Ideen von jedem Einzelding gebe; Plotin steht zu all diesen Vorgängern im Gegensatz.

ÜBER DAS WERDEN UND DIE ORDNUNG DER DINGE NACH DEM ERSTEN *(V. Enneade, Buch 2)*

[1]) Porphyrius gibt in seinen *ἀφορμαί* eine Art Kommentar dieses Buches, s. *ἀφορμαί* § 26—30. Plotin faßt in diesem Buch etwas gar zu summarisch die Grundprinzipien seiner Lehre zusammen.

[2]) Die Menschenseele ist wesensgleich mit der Allseele, die im Tier die Empfindung und in der Pflanze das Wachstum bewirkt. Vgl. III. Enneade, Buch 4, Kap. 1 und 2.

[3]) Vordringen (*πρόοδος*) ist der plotinische Ausdruck für die Selbstentwicklung der absoluten Substanz (des „Einen“) zu den verschiedenen Daseinsformen, dem Geist, der Seele, der Materie. Vgl. IV. Enneade, Buch 8, Kap. 6.

[4]) Die drei letzten Sätze stehen im Original am Ende des 2. Kap., gehören aber offenbar hierher, wie auch Bouillet annimmt.

WIE VON DEM ERSTEN DAS NACH IHM ENTSTEHT UND ÜBER DAS EINE *(V. Enneade, Buch 4)*

[1]) Die Hauptquelle dieses Buches ist Platons Parmenides, p. 154.

ÜBER DIE MATERIE *(II. Enneade, Buch 4)*

[1]) Plotin behandelt das Problem von der Materie außerdem noch in III. Enneade, Buch 6, Kap. 6 ff. und — mehr vom ethischen

Standpunkt — I. Enneade, Buch 8. Vgl. auch E. v. Hartmann a. a. O. Seite 111 ff.

[2]) Nach den Stoikern; vgl. Diogenes, Laërtius VII, 61.

[3]) Die Pythagoreer, Platoniker, Peripatetiker.

[4]) Gemeint sind wieder die λόγοι σπερματικοί; vgl. Anmerkung 4 zu III. Enneade, Buch 8.

[5]) Seiendes (οὐσία) hier ganz allgemein für etwas Existierendes.

[6]) Vgl. Aristoteles, Metaphysik I, 3.

[7]) Aristoteles, Metaphysik XI, 6.

[8]) Nämlich Anaximander vgl. Diogenes, Laërtius II, 2.

[9]) Demokrit; vgl. Aristoteles, Metaphysik I, 4 und VII, 13.

[10]) „λογισμῷ τινι νόθῳ" Platon im Timaios p. 52.

[11]) Aristoteles, Metaphysik VII, 3. Vgl. auch Plotin III. Enneade, Buch 6, Kap. 7—19.

[12]) Aristoteles, Metaphysik I, 6 und Platons Philebos, p. 25, 27.

[13]) Richtet sich vielleicht gegen den Pythagoreer Moderatus von Gades; vgl. Bouillets Übersetzung der Enneaden Plotins Bd. I, S. 214.

[14]) Platons Philebos, p. 27.

ÜBER DIE UNEMPFINDLICHKEIT DER MATERIE
(III. Enneade, Buch 6, Kapitel 6 ff.)

[1]) Dies Buch zerfällt in zwei Teile: Kapitel 1—5 handelt von der Unempfindlichkeit der Seele und gehört in die Psychologie, wohin wir diesen Teil auch gesetzt haben; Kapitel 6—19 bezieht sich auf die Materie, schließt sich also zwanglos an das vorige Buch an. Vgl. hierzu auch H. F. Müllers Schrift: Plotins Forschung nach der Materie. Ilfeld 1882.

[2]) Ganz ähnlich Philon; vgl. Bouillet a. a. O. Bd. II S. 142.

[3]) Theorie des Aristoteles: de generatione et conceptione II, 2, 3.

[4]) Vgl. Augustinus, de immortalitate animae, 5 u. Descartes, Méditations II.

[5]) Dasselbe lehrt die moderne Physik.

[6]) Bouillet sagt hierzu: „Wenn die Materie, welche hier die Rolle eines Spiegels spielt, aufhörte zu existieren, gäbe es nur noch geistige Wesen; die sinnlichen Wesen, welche die Abbilder jener sind, würden mit der Materie verschwinden, die ihnen als Grundlage dient."

ÜBER DAS SCHICKSAL *(III. Enneade, Buch 1)*

[1]) Dies Buch und die beiden folgenden enthalten Plotins Theodicee. Von neueren Schriftstellern handelt am besten über diesen Teil der plotinischen Philosophie E. v. Hartmann in seinem Buch: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 2. Aufl. Seite 29 u. ff.

[2]) Diese Ansicht ist stoisch: vgl. Cicero, de fato 10. Augustinus und Leibniz haben diesen Satz zu Stützen ihrer Systeme gemacht.

[3]) Vgl. Cicero, de Finibus I, 6 u. de natura deorum I, 25.

[4]) Leukippos, Demokrit, Epikur.

[5]) Gemeint sind die sog. „Elemente" der ionischen Naturphilosophie.

[6]) Herakleitos; vgl. Stobaeus, Eclogae physicae I, 6 p. 178.

[7]) Die Astrologen; gegen sie richtet sich Kap. 5 und 6.

[8]) Die Stoiker: vgl. Gellius, noctes atticae VI, 2.

[9]) Stoische Ansicht.

[10]) Dieselbe Ansicht ermittelt Augustin: de libero arbitrio I, 8.

[11]) Vgl. besonders VI. Enneade Buch 8.

ÜBER DIE VORSEHUNG *(III. Enneade, Buch 2)*

[1]) Dies Buch und das folgende gehören eng zusammen. Wie die übrigen Anmerkungen einzeln zeigen werden, haben u. a. Augustinus und Leibniz diese beiden Bücher genau gekannt und oft benützt.

[2]) Wie es Epikur annahm: vgl. Diogenes, Laërtius X, § 133. Auch Philon bekämpft ähnlich derartige Annahmen: Allegorien über das Gesetz III.

[3]) Ähnlich Augustinus, de libero arbitrio II, 16, 17.

[4]) Augustinus, confessiones VII, 11. dtsch. Reclam Seite 164.

[5]) Augustinus, confessiones VII, 13. dtsch. Reclam Seite 165.

[6]) Ansicht des Herakleitos und der Stoiker: vgl. Clemens Alexandrinus, Stromata V p. 712 und Stobaeus, Eclogae physicae I p. 372, 446.

[7]) Ähnlich Nemesius: über die Natur des Menschen C. 44 und Rousseau: Emile, Buch 4. dtsch. Reclam.

[8]) Theognis sagt dasselbe in seinen Sentenzen, Vers 526.

[9]) Augustinus ebenso: de libero arbitrio III. 9.

[10]) Von jeher die Ansicht der Optimisten; vgl. Augustinus und Leibniz und, im Grunde genommen, auch Goethe.

[11]) Senea de Providentia II.

[12]) Ähnlich Augustinus, confessiones VII, 12 dtsch. Reclam S. 164.

[13]) Ebenso Philon, Eusebius: praeparatio evangelica VIII, 14 und Leibniz, Théodicée I § 16, 17.

[14]) Ansichten der Gnostiker und Manichäer. Auch Augustinus dagegen in: de ordine.

[15]) Ebenso Augustinus, de ordine II, 4 und de libero arbitrio III, 23. Die Stelle dient übrigens vorzüglich als Beleg und Begründung für Plotins übertriebenes Schamgefühl. Vgl. unsere Einleitung.

[16]) Ähnlich schon Cato bei Sallust: Catilina 52, dann Epiktet: Handbüchlein der Moral § 31. Die Stelle beweist wie unrecht man Plotin tut, wenn man seine Philosophie als untätigen Quietismus bezeichnet. Plotin will, daß das Leben ein Kampf der Guten gegen die Bösen ist, und befindet sich damit in vollem Gegensatze zu allen Kopfhängern, Betbrüdern und nur beschaulichen Christen.

[17]) Scheint sich gegen das Christentum zu richten, vor allem gegen die dem gesunden Gerechtigkeitssinne unseres Denkers widerliche Lehre vom stellvertretenden Opfertod Christi.

[18]) Vgl. Philon bei Eusebius, praeparatio evangelica VIII, 14.

[19]) Nach Platon und den Stoikern; vgl. Marc Aurels Selbstbetrachtungen VII, 63.

[20]) Augustin, de libero arbitrio I, 14.

[21]) Plotin denkt an schlimme Gewohnheiten, welche abzulegen im Willen des Menschen liegt. Ähnlich Nemesius: Über die Natur des Menschen Kap. 41.

[22]) Nemesius a. a. O. Kap. 39 und Augustin, de libero arbitrio III, 16.

[23]) Ähnlich Offenbarung des Johannes IV, 6.

[24]) Ähnlich sagt Chrysippus bei Plutarch: de commun. notit. adverus Stoicos 13.

[25]) Plotin denkt an die Seelenwanderung, wie er sie an anderen Stellen seiner Enneade klar und bestimmt lehrt: vgl. besonders III. Enneade, Buch 4; IV. Enneade, Buch 3, Kap. 13, 15, 24. Es wirken hier zweifellos außer platonischen und pythagoreischen Einflüssen auch solche aus der indischen Karmalehre mit. Vgl. E. v. Hartmann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus 2. Auflage. S. 60.

[26]) Creuzer kommentiert diese Stelle wie folgt: „Die Orphiker hatten aus Ägypten die Kenntnis der Götter nach Griechenland gebracht, welche die Ägypter „Athor", die Griechen „Nacht", die Athener „Nemesis" und vielleicht auch „Adra" nannten. Man betrachtete sie als dazu bestimmt, die göttlichen Gesetze, welche das Weltall regieren, aufrecht zu erhalten und anzukündigen. Wer diese Gesetze kennt und beobachtet, sieht die wunderbare Ordnung der Natur und übt die Gerechtigkeit aus. Auch in den Sagen verband man mit der Adrastea bald den Phanes, der die Harmonie der sichtbaren Dinge offenbart, bald ihre Schwester „Ida" (von εἶδος = Form), welche die Welt verschönt, bald die „Gerechtigkeit", welche die Gesetze der Welt ausführt. Darum geht Plotin vom Gedanken der Adrastea, d. h. der unentrinnbaren Macht der göttlichen Gesetze, zum Gedanken der Weltharmonie über und dann zu dem der Formenschönheit, wie sie den Pflanzen und Tieren eigen ist; darum findet er auch in der Gottheit die Schönheit und Gerechtigkeit geeint."

[27]) Eine auch von Schopenhauer nicht selten gebrauchte Vergleichung.

[28]) Schopenhauer würde diese Ansicht, die die Existenz der Welt unter allen Umständen der Nichtexistenz vorzieht, „verruchten Optimismus" nennen. Bei Plotin folgt sie aus seiner tiefen Ehrfurcht vor dem Göttlichen.

[29]) Ähnlich Epiktet a. a. O. § 2 und 6. Mit einer Tragödie vergleicht schon Platon (Philebos) das Menschenleben, oft auch die Stoiker, unter den Modernen oft Schopenhauer.

[30]) Ähnlich Augustin, de ordine II, 4.

[31]) Nämlich das geistige, das vernünftige und das sensitive Leben. Vgl. Anmerkung 1 zu I, Enneade Buch 1.

[32]) Ähnlich Leibniz, Théodicée II. § 147.

VON DER VORSEHUNG *(III. Enneade, Buch 3)*

[1]) Schließt sich direkt an den Schluß des vorigen Buches an und beantwortet die dort gestellten Fragen.

[2]) Augustin, de libero arbitrio III, 17.

[3]) Augustin a. a. O. III, 8.

[4]) Ficinus kommentiert: „Zwei Prinzipien freien Handelns liegen *in uns*, der Geist und die Vernunft."

[5]) Plotin trennt die höhere (geistige) Seelentätigkeit und die niedere (erzeugende) Tätigkeit der Seele; diesen beiden Arten entsprechen die beiden Arten von Vorsehung.

[6]) Weil viele Menschen mehr ihre Einbildung und ihre Sinne als ihren Geist und ihre Vernunft walten lassen.

[7]) Platons Timaios, p. 42, 91.

[8]) Ähnlich Gregor von Nyssa, Catechetica oratio 7.

[9]) Thomas von Aquino, Summa contra gentes II, 71 und Leibniz, Théodicée II § 213, 214.

[10]) Ähnlich Clemens Alexandrinus, Stromata V. p. 689. Das Bild stammt übrigens anscheinend von Philon: de plantatione Noe am Anfang, wo er die Welt mit einem Baume vergleicht, dessen Äste die Elemente und die verschiedenen Lebewesen sind, während der Saft derselben das ewige Gesetz Gottes ist.

ÜBER EWIGKEIT UND ZEIT *(III. Enneade, Buch 7)*

[1]) Ähnlich Augustin, Confessiones XI, 14. dtsch. Reclam S. 292.

[2]) Platons Timaios, p. 37. Augustin, de musica VI. 11.

[3]) Die Pythagoreer nach Simplicius, Kommentar zur Physik des Aristoteles, p. 165.

[4]) Augustin, de trinitate XII, 14.

[5]) Augustin, in Psalmum 101.

[6]) Augustin, Confessiones XI, 11 dtsch. Reclam S. 290.

[7]) Nach Stobaeus, eclogae physicae VI, § 40 p. 250 eine Ansicht der Stoiker.

[8]) Augustin, Confessiones XI, 24 dtsch. Reclam S. 302.

[9]) Nach Stobaeus a. a. O. Ansicht des Pythagoras.

[10]) Nach Stobaeus a. a. O. Ansicht des Zenon.

[11]) Nach Stobaeus a. a. O. Ansicht des Straton, welche auch Augustin ähnlich wie Plotin bekämpft: Confessiones XI, 14 dtsch. Reclam S. 302/3.

[12]) Ansicht des Aristoteles: Physik IV, XII.

[13]) Ansicht des Epikur: Stobaeus a. a. O.

[14]) Taylor, kommentiert wie folgt: Die Musen sind früher als die Zeit, insofern als sie in Apollon existieren, d. h. in der Geisteswelt; betrachtet man aber die Zeit als begonnen, so sind die Musen, insofern als sie in der Sinnenwelt existieren, nicht früher als die Zeit.

[15]) Diese Definition spricht bereits Kants Ansicht von der Idealität der Zeit aus. Vgl. auch Schopenhauer über diese Stelle: Parerga und Paralipomena I S. 16 und 77 (Reclam).

[16]) Platons Timaios p. 38. Ebenso auch Augustinus, Confessiones XI, 30 dtsch. Reclam S. 309/10.

[17]) Ähnlich Leibniz: Lettres de Leibniz à Clarke III, § 3, 4: V. § 105.

[18]) Geradeso Augustin, Confessiones XI, 27 dtsch. Reclam S. 305 ff.

GEGEN DIE GNOSTIKER *(II. Enneade, Buch 9)*

[1]) Dem Buch kommt, wie Neander richtig erkannt hat, eine welthistorische Bedeutung zu, denn es bekämpft mit hohem Scharfsinn und mit Aufwendung aller zu Gebote stehenden damaligen Kenntnisse die erste philosophische Form, die das Christentum nach Harnack angenommen hat, den Gnostizismus. Genannt ist der Gegner nie mit Namen. Allein aus den bekämpften Ansichten ergibt sich, daß Plotin besonders Valentin und seine Anhänger im Auge hat, wenn freilich auch unseres Denkers Kenntnis von diesen Richtungen im einzelnen unklar war, und er ihnen stellenweise nicht ganz gerecht wird. Die vorliegende Schrift ist übrigens nur an Schüler Plotins gerichtet, welche von gnostischen Ansichten beeinflußt waren, sollte also nicht, wie die des Celsus oder Porphyrius, eine Streitschrift gegen das Christentum sein. Ihrem Inhalte nach freilich erlangt sie die Bedeutung einer solchen vollkommen. Zur Sache vgl. Harnacks Dogmengeschichte und Eug. H. Schmitt „Die Gnosis“ Bd. I. Die meisten unserer Erläuterungen sind Bouillets für dieses Buch vorzüglichem Kommentar entnommen.

[2]) VI. Enneade, Buch 9.

[3]) H. F. Müller schreibt hierzu in seinen „Dispositionen zu den drei ersten Enneaden des Plotinos“ S. 64 unten: „Bekanntlich bevölkerten die Gnostiker (wie auch Philon) die intelligible Welt mit einer größeren Anzahl von Intelligenzen, mit einer ganzen Reihe von Mittelwesen (vgl. Kap. VI). Nach den Valentinianern verharrte Gott anfänglich in Ruhe; er faßt dann zuerst den Gedanken, darauf den Willen zur Schöpfung. Ähnlich unterscheidet Ptolemäus in dem Bythos zwei Dispositionen: *ἔννοια* und *θέλησις*. In der göttlichen Intelligenz nehmen die Gnostiker zwei Hypostasen an:

die Intelligenz in Ruhe, welche denkt und alle Wesenheiten in sich schließt, und die Intelligenz in Bewegung, welche die Wesenheiten in der ersteren betrachtet und denkt, daß jene denkt. Die erste dieser Intelligenzen entspricht dem νοῦς, in welchem der Vater alle Dinge dem Keim nach geschaffen hat, die zweite dem λόγος, als dem Schöpfer und Bildner des ganzen Pleroma. Die zweite Intelligenz, das diskursive Denken, erscheint auch als die schaffende Seele, Achamoth genannt. Der Logos, das Mittelwesen zwischen der Intelligenz und der Seele, ist der zweite Logos des Valentinus oder Äon Jesus, ein Inbegriff aller Vollkommenheiten der Äonen, der der Achamoth die Form des Wissens gegeben hat, damit sie die Welt mit Hilfe des Demiurgen schaffen könne." Vgl. auch Eug. H. Schmitt a. a. O. S. 427 ff., wo die tiefe Weisheit und Großartigkeit dieses von Plotin zweifellos nicht ganz richtig verstandenen Systems eingehend begründet wird.

[4]) Vgl. Anmerkung 1 zu I. Enneade, Buch 1.

[5]) Augustin, de civitate dei X, 3.

[6]) Die Materie ist nach gnostischer Ansicht außerhalb des Pleroma der göttlichen Intelligenzen, und zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt gibt es eine Grenze, den ὅρος. Diese Ansicht widerspricht der von Plotin angenommenen Allgegenwart Gottes. Ähnlich Augustin, de civitate dei VII, 30.

[7]) Nach den Gnostikern hat die Welt Anfang und Ende; sie wurde geschaffen infolge des Falles der Achamoth, wie es uns Irenäus, adv., haereseos I, 2. 4, ausführlich berichtet.

[8]) Nach Valentin dauert die Welt deswegen fort, weil die Achamoth mit ihrer Zerstörung so lange wartet, bis alle Seelen zur Vollkommenheit gelangt sind. Irenäus a. a. O. I, 7.

[9]) Nach den Gnostikern wohnen die Seelen der Geistesmenschen (πνευματικοί), für die sich die Gnostiker selbst hielten, auf der Erde, also der niedrigsten Stufe der Welt, während die Seelen der Gestirne, welche doch nur ψυχικοί, seelenartig, also eine Stufe niedriger sind, im Himmel, also der höheren Region der Welt wohnen sollen.

[10]) Gemeint ist der Demiurg des Valentin, der etwa der „vegetativen Seele" bei Plotin entspricht; eine Seele, die nur aus Stofflichem besteht, lehrten die Gnostiker nicht, Plotin schiebt ihnen also hier eine unrichtige Meinung unter.

[11]) H. F. Müller a. a. O. S. 67 schreibt hierzu: „Die neue Erde ist bestimmt, Pneumatiker aufzunehmen. Es ist die triumphierende Kirche, personifiziert durch die Achamoth, die Mutter der Pneumatiker, welche mit ihr von dem Pleroma ausgegangen sind und mit ihr dorthin zurückkehren werden, wenn sie die Gattin Jesu Christi werden wird (die eine *συζυγία*). — Das Paradigma und der Logos der Welt ist Jesus, erzeugt von der Gesamtheit der Äonen, damit in ihm alle Dinge, die sichtbaren und die unsichtbaren, geschaffen würden. Er ist der wahre Schöpfer der Welt, der Demiurg ist nur sein Werkzeug. Ihm wohnt die Kenntnis der Ideen, des Pleroma bei, das anderweitig auch das *παράδειγμα τοῦ κόσμου* genannt wird." Ähnlich Philon: de creatione mundi. Zum Schluß des Kapitels 5 schreibt Müller: „Die Auserwählten haben in ihrer Seele ein göttliches Teil vom Vater aller Dinge empfangen, sie tragen in sich die Keime eines höheren geistigen Lebens und sind versiegelt mit dem Siegel der höheren Welt und oberen Gemeinde. Darum besitzen sie alle Weisheit und Vollkommenheit."

[12]) Die Gnostiker sind Fremdlinge auf dieser Welt, die Erde ist für sie ein Exil.

[13]) Platon im 7. Buch des Staates.

[14]) Basilides, Valentin, Karpokrates und die meisten Gnostiker lehren eine Seelenwanderung, deren Endzweck die Erreichung der Vollkommenheit ist, das Eingehen im Pleroma.

[15]) Platons Timaios p. 39.

[16]) Vgl. über die Art, wie die Gnostiker gegen die hellenische Philosophie polemisierten, Clemens Alexandrinus, Stromata VI, p. 641.

[17]) Vgl. I. Enneade, Buch 2.

[18]) Vgl. IV. Enneade, Buch 3.

[19]) Die menschliche Seele gelangt in den Körper, der bereits vorher von der Allseele organisiert ist. IV. Enneade, Buch 3, Kap. 6.

[20]) Das erste Band ist der Teil der Weltseele, den Plotin „Natur" nennt, das zweite ist die Einzelseele.

[21]) Der Urgeist; vgl. I. Enneade, Buch 8, Kap. 2.

[22]) Anspielung auf die Meinung der Gnostiker, besonders auserwählte Menschen zu sein.

[23]) Dieser Vorwurf könnte, wenn er berechtigt wäre, ebensogut Plotin selbst gemacht werden, denn auch er geht in seinem Suchen nach der absoluten Substanz „über den Geist hinaus".

[24]) Bouillet kommentiert: „Du bist ein Kind Gottes (in deiner Eigenschaft als Pneumatiker); die andern, die du bewundertest, sind nicht seine Kinder (sind nur Psychiker oder Hyliker), sowenig wie das Gestirne (weil die Gestirnseelen nur psychische Wesen sind); du aber bist ohne Mühe besser als selbst der Himmel (durch deine pneumatische Natur, ohne die Anstrengung nötig zu haben, deren die Psychiker bedürfen, bist du besser als die Gestirnseelen)."

[25]) Nach den Valentinianern genügte die Einweihung in die Gnosis, um vollkommen zu werden. Vgl. Irenäus a. a. O., V, 21.

[26]) Müller a. a. O., S. 69 zur Erläuterung: Die *σοφία* (Weisheit) hat sich hingeneigt zu den irdischen Dingen, ohne jedoch zu ihnen herabzusteigen. Sie hat die Finsternis erleuchtet, bis zu dem Punkte sich ausbreitend, wo sie in Gefahr schwebte, vernichtet zu werden. Aus dieser Erleuchtung wurde in der Materie ein Bild geboren, die Achamoth, das Bild der *σοφία*. Die Achamoth ist eine Konzeption der *σοφία*, *ἐννόημα* bei Plotin, *ἐνθύμησις σοφίας* bei den Gnostikern. Sie ist gefallen aus Unwissenheit, hinabgestiegen in die Finsternis des *κένωμα* hier unten; nun bereut sie ihren Fall und sehnt sich nach oben. Indessen hat sie geschaffen aus Stolz und Wagehalsigkeit, vermöge ihrer Imagination. Indem sie die Materie erleuchtete, hat die Achamoth psychische Bilder hervorgebracht, den Demiurg und die Seelen, welche ihre Materie der Hinneigung zur niederen, ihre Form der Hinneigung zur höheren Kraft der Achamoth verdanken. Sie hat die Welt nicht zu derselben Zeit geschaffen, als sie die Materie erleuchtete, sondern sie hat die Erzeugung der psychischen Bilder abgewartet; der Demiurg ist der eigentliche Weltbildner in ihrem Dienste. Sie hat die Finsternis erleuchtet, nachdem sie den Begriff der Welt erfaßt, d. h. die Kenntnis des Pleroma gewonnen hat, nach dessen Bild die Welt gestaltet wurde. Sie hat die Welt geschaffen zur Ehre der Äonen, nicht zu ihrer eigenen Verherrlichung, wie Plotin annimmt. Der Demiurg ist das Bild eines Bildes, denn er ist der Sohn der Achamoth und diese wieder die *ἐνθύμησις* der *σοφία*. Er ist zusammengesetzt aus Materie und einem Bilde, einer psychischen Essenz und einer von seiner Mutter empfangenen Form; er ist eine aus Elementen, d. h. den Prinzipien der von ihm gebildeten Dinge zusammengesetzte Seele. In seiner weltbildenden Tätigkeit brachte nun der Demiurg zuerst nach dem Bilde der oberen Tetrade die vier Elemente hervor:

Feuer, Wasser, Luft, Erde u. s. f." Plotins Begriffe: „Seele", „Weisheit und Demiurg" entsprechen etwa den gnostischen Ausdrücken: σοφία, Achamoth, Demiurg.

[27]) „Fremde Erde" kann nach Bouillet dreierlei bedeuten; einmal: wie die „neue" Erde, die geistige Kirche der Gnostiker, personifiziert in ihrem Herrn, Jesus (die Gnostiker als πνευματικοὶ gehören ihrem Wesen nach dem πλήρωμα an, sind also der Erde hier fremd), oder: die Welt ist dem πλήρωμα fremd, von ihm durch den ὅρος getrennt, oder: Gott als Geist kümmert sich nur um Geistiges, also nicht um die Welt der Materie.

[28]) ἐννόημα bei Plotin, ἐνθύμησις bei den Gnostikern; vgl. Anmerkung 26.

[29]) Die denkende Seele entspricht der gnostischen σοφία, die vegetative der Achamoth, meint Plotin.

[30]) Vgl. Anmerkung 26.

[31]) Anspielung auf den bereits oben zitierten Brief II Platons.

[32]) Nach Plotin ist das Böse, ebenso wie in den „Gesetzen" Platons X, 8 nur etwas Negatives, das Gute ist allein positiv. Ebenso Augustin, de civitate dei XI, 22 und Leibniz, Théodicée I, 31. Es liegt darin einer der Grundmängel der Plotinischen Lehre.

[33]) Ähnliche Vorwürfe macht Irenäus a. a. O., I, 25, den Gnostikern, die eine gewisse magische Kraft an hebräische Worte für Gott wie Jaω, Sabaoth, Adonai geknüpft sein ließen.

[34]) Die ψυχικοί mußten nach Ansicht der Gnostiker gute Werke tun und brauchten den Glauben, da es ihnen an der vollkommenen Praxis der πνευματικοί fehlte, die sich auch gestatten dürften, was für die niedrigeren Subjekte Sünde wäre. So Irenäus I, 6.

[35]) Die Karpokratianer verachteten außer dem Glauben und der Liebe, welche beide nur die Eingeweihten haben, alles, konnten also leicht das Mißverständnis erwecken, sie kümmerten sich nicht um die Tugend. Aber Plotins Vorwurf geht sicher viel zu weit.

[36]) Sie haben von ihr gesprochen, wenn auch nicht im Sinne Plotins!

[37]) Müller schreibt hierzu a. a. O., S. 73: „Gott ist nach den Gnostikern eingeschlossen im Pleroma, er beschäftigt sich höchstens mit den πνευματικοί; die Welt ist vom Demiurg erschaffen. Gott selbst ist ἀγέννητος, ἀφθαρσία καὶ φῶς αὐτό, ἁπλοῦν καὶ μονοειδές. Zwar hängt alles an ihm, aber er wirkt nicht als ein gegenwärtiger.

Der Bildner und eigentliche Ordner der Welt ist der Demiurg, jenes erst erzeugte Mittelwesen, nicht Gott, nicht Teufel, nicht Licht, nicht Finsternis; von ihm kann daher die höchste Tugend und vollkommene Gerechtigkeit nicht ausgehen." Auch Augustin bekämpft diese Ansicht: de civitate dei XI, 22.

ÜBER DAS WESEN DER SEELE. I *(IV. Enneade, Buch 1)*

[1]) Die jetzt folgenden Bücher der IV. Enneade, mit Einschluß vom ersten Teil des 6. Buches der III. Enneade, enthalten Plotins Seelenlehre, der ich dann noch die beiden Bücher über den ἔρως und den uns zuteil gewordenen Dämon angefügt habe. Das 1. Buch der IV. Enneade, eigentlich nur ein einzelnes Kapitel oder ein Konzept für größere Arbeiten, bietet eine Reihe Fragen, die dann Buch 2 ausführlicher behandelt.

Die Anmerkungen zur IV. Enneade sind teilweise den vorzüglichen „Plotinischen Studien" I. H. von Kleists entnommen.

ÜBER DAS WESEN DER SEELE. II *(IV. Enneade, Buch 2)*

[1]) Kapitel 1 enthält die metaphysische Erörterung des Themas, Kapitel 2 die empirisch psychologische. Die Unkörperlichkeit der Seele hat Plotin in dem früher geschriebenen Buch 7 der IV. Enneade behandelt.

[2]) Ähnlich Augustin, de immortalitate animae 16.

[3]) Die „denkende Seele" ist vollkommen unteilbar, weil sie keiner körperlichen Organe zu ihrer Tätigkeit bedarf. Die „vegetative Seele" ist unteilbar insofern, als sie ganz in jedem Körper gegenwärtig ist, teilbar insofern, als ihre Kräfte in den einzelnen Organen gegenwärtig sind, welche vollständig voneinander getrennt sind.

[4]) Augustin ebenso: de immortalitate animae 16.

[5]) Stoischer Ausdruck: Cicero, de natura deorum II, 11 und Plutarch, de placitis philosophorum IV, 21.

[6]) Platons Timaios, p. 35.

ÜBER DIE SEELE. I *(IV. Enneade, Buch 3)*

[1]) Die folgenden Bücher 3, 4, 5 bilden ein Ganzes, über dessen Teilung in einzelne Bücher von jeher Streit geherrscht hat. Sie behandeln eine ganze Reihe schwieriger Fragen der Psychologie, ohne daß die eine aus der andern irgendwie abgeleitet wäre,

sondern völlig zusammenhangslos. Wir ließen darum die übliche Ordnung bestehen und werden jeweils bei Beginn einer neuen Frage in den Anmerkungen darauf hinweisen.

Es folgt zunächst in Buch 3 von Kapitel 1—8 die Frage, ob die Seelen Teile der Allseele sind.

[2]) Augustin, de ordine II, p. 18.

[3]) Hier beginnt das obenbezeichnete erste Thema; die Erörterung richtet sich gegen einzelne Neupythagoreer, wie Apollonius von Tyana und Numenius, und ist mit der ähnlichen in Buch 9 derselben Enneade zu vergleichen. Mit ähnlichen Gründen bekämpfte im Mittelalter Thomas von Aquino den Aristoteliker Averrhoes.

[4]) Platons Philebos, p. 29.

[5]) Platons Phaidon, p. 246.

[6]) Nach Nemesius, de natura hominis II, ist die bekämpfte Lehre die der Manichäer.

[7]) Die schon mehrfach erwähnte „denkende" Seele im Gegensatz zur „vegetativen".

[8]) Platons Staat, Buch X, p. 619.

[9]) Augustin, de diversis quaestionibus § 10.

[10]) Hier beginnt die zweite Frage: Wie tritt die Seele in den Körper, welcher Art ist diese Verbindung, wie kommt sie zustande? (Bis Kap. 17 inkl.) Buch 8 derselben Enneade behandelt das gleiche Thema.

[11]) Ähnlich nennt Philon, de somniis, die sichtbare Welt die Wohnung Gottes.

[12]) Nach einem alten Mythus war Bacchus, als er sich in einem Spiegel betrachtete, so entzückt von seiner Schönheit, daß er die Natur nach seinem Bilde formte. Auf die Menschenseele angewandt, bedeutet dieses Bild: sie erblickte in der Materie ihr Bild, gewann es lieb und stieg darum in die Körperlichkeit herab. Ähnlich die Sage von Narcissus; vgl. 6. Buch der I. Enneade, Kap. 8.

[13]) Ähnlich Homers Ilias IV, Vers 443.

[14]) Vater Zeus = die Allseele, aus der die Einzelseelen hervorgehen und deren inneres Gesetz dieses Ab- und Aufsteigen fordert.

[15]) Augustin, de civitate dei XXII, 16.

[16]) Die Quelle des Pandoramythus, an die sich übrigens Plotin nicht streng hält, ist Hesiod, Theogonie 571 ff. und Stobäus I, 4. Schon

Schopenhauer, Parerga II, § 199, erkennt die „sinnreiche" Deutung Plotins an.

[17]) Man beachte das Wortspiel zwischen Prometheus und προμηθεία = Vorsehung.

[18]) Kleist a. a. O., S. 55 kommentiert: „Unter der Ausreckung nach unten hin wird man, ... die überwiegende Ausbildung der niederen Seelenvermögen zu verstehen haben, welche die Verknüpfung mit immer tiefer stehenden Organismen zur Folge hat, und das Bild ist zutreffend, weil ja das „Haupt" der Seelen unbeweglich im Jenseits bleiben soll (Kap. 12)."

[19]) Kleist a. a. O., S. 57: „Daß also die freien Eingriffe der Einzelseelen mit in den Plan der „vollständigen Vorsehung" aufgenommen, daß die Werke der Tugend herrenlos und doch in die gesamte σύνταξις mit eingeflochten sind (IV, 4, 38), dürfte hiernach kein Widerspruch sein. Herrenlos sind die Werke der Tugend insofern, als sie nicht durch das „Verhängnis dieser Welt" gesetzt, durch die dieser Welt angehörigen Ursachen herbeigeführt werden. Da aber Eintritt und Ausnutzung der Seelenemanzipation doch wieder nach einem Gesetze, nämlich einem der Seelenwelt immanenten Gesetze, erfolgen, so ist es ein widerspruchsfreier Gedanke, daß eine alles berücksichtigende Vorsehung den Mechanismus dieser Welt gerade so eingerichtet hat, daß sein richtiger Gang durch die beständigen „herrenlosen" Eingriffe der Einzelseelen mit bedingt ist."

[20]) Augustin, de diversis quaestionibus § 27.

[21]) Der Mittelpunkt ist das „Eine", der erste Kreis der Urgeist, der zweite Kreis die Allseele, die vom Urgeist die Ideen mitgeteilt erhält, der dritte Kreis die Sinnenwelt, der die Allseele das Leben mitteilt durch die λόγοι (samenartigen Begriffe). Kleist a. a. O., S. 62 schreibt noch: „Es ist bei Plotin das Bestreben unverkennbar, die drei Essenzen: νοῦς — Seele — Körper, von denen die folgende immer durch die vorhergehende bedingt ist und diese letztere auf einer niederen Daseinsstufe darstellt (insofern ist ja seine Lehre der Gegensatz der Lehre Hegels), nicht als weit voneinander geschiedene, sondern fast allmählich ineinander übergehende zu fassen."

[22]) Kapitel 20—23 behandeln die Frage: Welches sind die Beziehungen zwischen Körper und Seele?

[23]) Plotin folgt hier der Ansicht des Galienus; vgl. Bouillets Ausgabe des Plotin Bd. II, S. 309, Anm.

[24]) Platons Timaios, p. 73; Cicero, de natura deorum II, 56.

[25]) Platons Timaios, p. 70.

[26]) Platons Timaios, p. 70 und Galienus.

[27]) Kapitel 24 behandelt die Frage: Wohin geht die Seele nach dem Tode?

[28]) Kapitel 25—32 behandelt die Frage: Welches sind die Bedingungen der Ausübung des Gedächtnisses?

[29]) Augustin, de diversis quaestionibus, § 17.

[30]) Augustin, de ordine II, 2.

[31]) Platons Philebos, § 65—67.

[32]) Platons Philebos, § 65.

[33]) Gegen die Stoiker gerichtet; vgl. Plutarch, de placitis philosophorum IV, 11. Diogenes, Laërtius VII, § 50.

[34]) Ich bin mir dessen bewußt, daß das deutsche Wort „Bewußtsein" eigentlich nur eine Verlegenheitsausflucht ist, denn die Alten kannten diesen Begriff in seinem heutigen Sinne noch nicht; allein, wozu soll man ein für den Leser vielleicht unverständliches wörtlicheres deutsches Wort prägen, wenn das Wort „Bewußtsein" wenigstens annähernd den Sinn wiedergibt? Darum habe ich das Wort beibehalten und an verschiedenen Stellen benützt.

[35]) Vgl. I. Enneade, 1 Buch, Kap. 12.

[36]) Aristoteles, de memoria 1.

[37]) Augustin, de ordine II, 2.

ÜBER DIE SEELE. II (*IV. Enneade, Buch 4*)

[1]) Vgl. Anmerkung 1 zum vorhergehenden Buch. Kapitel 1—5 behandelt die Frage: Welche Seelen bedienen sich des Gedächtnisses und woran erinnern sie sich?

[2]) Augustin, confessiones X., 25., 26, deutsch Reclam, S. 256/57.

[3]) Augustin, de magistro 12.

[4]) Zeus = Allseele.

[5]) Die „Weisheit" entspricht hier dem „höheren" Seelenteil, die Natur dem niederen. (Bouillet). Kleist a. a. O., S. 63 ist anderer Ansicht: „Nachdem Plotin zunächst nur von einer Tätigkeit der *φαντασία* gesprochen, welche zwischen der *νόησις* und *φύσις* in der Mitte stehe, entschließt er sich in der Tat, diese Konsequenz zu ziehen; er gibt, auch hier von unten anfangend, die Stufenreihe der zu den Weltwesen gehörigen seelischen Mächte folgender-

maßen an: die Weltphysis, welche wirkt und auch leidet — die dieser übergeordnete, aber ihr nahe stehende Seele, welche wirkt und nicht mehr leidet — endlich die noch höher stehende Seele, welche auf die Körper oder die Materie auch nicht mehr wirkt."

[6]) Kapitel 17—39 behandeln die Fragen: Welches sind die Unterschiede zwischen der Weltseele, den Seelen der Gestirne, der Erdseele und den Menschenseelen? Wir bringen daraus nur das für uns noch Interessante.

[7]) Aus dieser Stelle könnte man Schlüsse ziehen auf Plotins Stellung zum römischen Kaisertum, mit dessen Vertreter Galienus er ja befreundet war; cf. Einleitung.

[8]) Kleist a. a. O., S. 73 schreibt: „Ein unleugbares Verdienst Plotins bleibt seine scharfe Betonung einerseits der Einheit des Bewußtseins, andererseits der Lokalisierung der Eindrücke und des in der Verbindung dieser beiden Tatsachen liegenden Problems, das durch die stoische Annahme einer bis zu einem ἡγεμονοῦν sich fortpflanzenden διάδοσις keineswegs gelöst sei. Seine Grundansicht jedoch, daß der Inhalt unserer Auffassung unmittelbar etwas an sich Seiendes sei, hindert ihn nun, den richtigen Schluß zu ziehen, daß wir zu dem überlieferten Stoffe der Eindrücke selber die Form der Anordnung hinzufügten; er wird durch dieselbe ebenso genötigt, sowohl das Stattfinden einer Überlieferung als die Bewirkung von Eindrücken in der Seele zu, leugnen und die Allgegenwart einer „leidenslos" erkennenden Seele in unserem Körper zu behaupten."

ÜBER DIE SEELE. III *(IV. Enneade, Buch 5)*

[1]) Vgl. Anmerkung 1 zu Buch 3 oben. Das Buch behandelt die Fragen: Wie kommt das Sehen und Hören zustande?

[2]) Gegen Aristoteles; de anima II, 7.

[3]) Platons Timaios, p 45 ff.

[4]) Wie Aristoteles a. a. O.

[5]) Stoa; vgl. Diogenes, Laërtius VII, § 157.

[6]) Epikur; vgl. Diogenes, Laërtius X, § 16—50 und Lucrez IV, 26—266.

[7]) Plotins eigene Ansicht.

[8]) Kleist a. a. O., S. 127 bedeutungsvoll: „Nicht allein die Wirkung in die Ferne, sondern jede Wirkung — dies ist ganz unverkennbar Plotins Meinung — ist genau genommen Sympathie, und diese setzt

die substantielle Verknüpfung der Elemente, zwischen denen sie stattfindet, ihr Enthaltensein in einer Substanz voraus." Vgl. auch die klaren Ausführungen hierzu bei E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik I. S. 126 ff.

[9]) Kleist a. a. O., S. 137: „Aus dieser Analyse wird es ohne weiteres deutlich, was von der Bemerkung Creuzers, die hier von Plotin entwickelte Theorie komme der Undulationshypothese schon nahe, zu halten ist. Für Plotin ist zunächst, wie für Aristoteles, das Licht so, wie es erscheint, auch etwas an sich Seiendes, sodann aber ein Sein und kein Geschehen, und die Frage ist nur, ob es an einem andern oder etwas Selbständiges für sich ist."

[10]) Gemeint sind die Glühwürmer (Lampyris splendidula).

ÜBER SINNLICHE WAHRNEHMUNG UND GEDÄCHTNIS
(IV. Enneade, Buch 6)

[1]) Gegen die Stoiker; vgl. Anmerkung 2 zu III, 6.

[2]) Ähnlich V. Enneade, Buch 3.

[3]) Plotin meint die Ideenassoziation. Aristoteles, de memoria 2.

ÜBER DIE UNEMPFINDLICHKEIT DES UNKÖRPERLICHEN
(III. Enneade, Buch 6)

[1]) Den zweiten Teil dieses Buches, der von der Materie handelt, kennen wir bereits. Der erste dürfte sich hier am leichtesten anschließen lassen.

[2]) Gegen Aristoteles und die Stoiker; Aristoteles, de anima II, 5, Diogenes, Laërtius VII, § 50; Sextus Empiricus, adv. mathematicos VII, 288.

[3]) Augustin, de immortalite animae 5.

[4]) Augustin, de musica VI, 5.

[5]) Ähnliche Gedanken bei Descartes: Les passions de l'âme art. 116.

[6]) Vgl. zur Ergänzung des Gedankens I. Enneade, Buch 8, Kap. 15; Augustin, de musica VI, 5.

[7]) Augustin ebenda VI, 11.

[8]) Augustin ebenda VI, 5.

ÜBER DIE UNSTERBLICHKEIT DER SEELE *(IV. Enneade, Buch 7)*

[1]) Der Text dieses Buches ist nur unvollständig erhalten. Nun hat aber Eusebius in seiner praeparatio evangelica größere Stücke desselben wörtlich zitiert, und in diesen kommen die uns fehlenden

Teile vor, so daß eine Ergänzung leicht möglich ist und in allen neueren Plotinausgaben auch vorgenommen wurde. Wir werden jeweils in den Anmerkungen auf die betr. Stücke hinweisen. Das Buch ist eine der ersten Schriften Plotins.

[2]) Bezieht sich auf die Jonische Naturphilosophie; vgl. Stobäus, Eclogae physicae, p. 797.

[3]) Gegen Leukippos, Demokrit, Epikur; vgl. Stobäus a. a. O.

[4]) Ansicht des Herakleitos; vgl. Platons Kratylos gegen Ende.

[5]) Cicero, Tusculanen I, 9.

[6]) Augustin, de immortalitate animae 8.

[7]) Gegen die Stoiker; vgl. Stobäus a. a. O. und Cicero, de natura deorum III, 14.

[8]) Augustin, de quantitate animae 19.

[9]) Ähnlich Aristoteles, de anima III, 2.

[10]) Augustin, de quantitate animae 14.

[11]) Gegen die Stoiker; vgl. Plutarch, de placitis philosophorum III, 8.

[12]) Augustin, Brief 166 und de origine animae hominis § 2.

[13]) Augustin, de anima et eius origine IV, 14.

[14]) Mit den Worten „Diese Tugenden" beginnt das erste Stück aus Eusebius und endet mit den Worten „also ist die Seele keine Harmonie" (Seite 151, Mitte); dieses Stück findet sich in der praep. evang. XV, 22.

[15]) Ansicht des Empedokles und Kritias; vgl. Cicero, Tusculanen I, 9 und Aristoteles, de anima I, 2.

[16]) Augustin, de quantitate animae 17.

[17]) Ebenso Nemesius, de natura hominis II.

[18]) Ebenso Nemesius a. a. O.

[19]) Stoische Ansicht; Plutarch, de Stoicorum repugnant. p. 1052.

[20]) Platons Phaidon, p. 92 ff. und Aristoteles, de anima I, 4.

[21]) Das hier folgende Stück über die Seele als Entelechie ist das zweite Stück aus Eusebius, praep. evang. (XV, 10); es endet auf S. 153 oben mit den Worten: „der die Seele erzeugt".

[22]) Augustin, de immortalitate animae 14.

[23]) Aristoteles, de anima II, 2.

[24]) Aristoteles, de anima II, 2.

[25]) Augustin a. a. O. 15.

[26]) Platons Staat X, p. 611. Vgl. auch I. Enneade, Buch 1, Kap. 12.

[27]) Augustin a. a. O. 5.

[28]) Ein Vers von Empedokles; vgl. Diogenes, Laërtius VIII § 62.
[29]) Platons Phaidon p. 106. Augustin a. a. O. 9.
[30]) Platons Timaios p. 77 und Aristoteles, de anima I, 5.

ÜBER DAS HERABSTEIGEN DER SEELE IN DEN KÖRPER
(IV. Enneade, Buch 8)

[1]) Man vergleiche mit diesem Buch Kap. 9—17 des 3. Buches der 4. Enneade, wo derselbe Gedanke behandelt wird.

[2]) Platons Kratylos, p. 400.

[3]) Platons Phaidon, p. 62.

[4]) Platons Staat VII, p. 514.

[5]) Porphyrius in seiner „Grotte der Nymphen", § 8 ebenso.

[6]) Die erste Art bezieht sich auf die „höhere" Seele des Alls, die zweite auf die „vegetative".

[7]) Die „göttliche" Seele ist die „höhere" Seele des Alls.

[8]) Platons Timaios, p. 42.

[9]) Porphyrius in seinen *ἀφορμαί*, § 39: „Die Einzelseelen sind nicht in der Allseele wie Körper, . . . es sind vielmehr verschiedene Akte der Allseele; das Vermögen der Allseele ist unbegrenzt und alles, was an ihr teil hat, ist Seele; alle Seelen bilden die Allseele, und doch existiert sie unabhängig von ihnen. Ebenso wie man auch durch unendliche Teilung der Körper nie zum Unkörperlichen gelangt, weil diese Teilung nur ihren Umfang verändert, gelangt man durch unendliche Teilung der Seele, die lebende Gattung ist, immer nur zu Gattungen: denn die Seele enthält Gattungsunterschiede und existiert als ganze mit ihnen so gut wie ohne sie."

[10]) Porphyrius a. a. O., § 34: „Die geistige Wesenheit besteht aus ähnlichen Teilen, derart, daß die einzelnen Wesenheiten zugleich im Einzelgeist und im Allgeist existieren."

[11]) Porphyrius a. a. O., § 39: „Die Einzelseele, die sich zur Materie herabneigt, ist mit der Materie verbunden durch die Form, welche ihre Anlage sie wählen heißt; aber sie bewahrt die Kräfte der Allseele und einigt sich mit ihr, wenn sie sich vom Körper abwendet, um sich in sich selbst zurückzuziehen."

[12]) Damit ist ein wichtiges Prinzip der plotinischen Philosophie ausgesprochen; Porphyrius formuliert es klar a. a. O., § 27: „Im Leben der unkörperlichen Wesen geht die Entwickelung (*πρόοδος*) derart vor sich, daß das höhere Prinzip fest und unverrückbar in seiner Natur beharrt, daß es von seinem Wesen dem nächstniederen

mitteilt, ohne selbst etwas zu verlieren oder sich irgendwie zu ändern."

SIND ALLE SEELEN NUR EINE? *(IV. Enneade, Buch 9)*

[1]) Man vergleiche hiermit Kap. 1—8 des 2. Buches der 4. Enneade.

[2]) Plotin kannte also die Telepathie und suchte sie ähnlich wie E. v. Hartmann zu erklären.

[3]) Vgl. auch Porphyrius a. a. O., § 39.

ÜBER DEN EROS *(III. Enneade, Buch 5)*

[1]) Wir schließen hier die beiden Bücher über die Dämonenlehre an, bringen allerdings vom ersten nur das erste Kapitel „die Liebe als seelische Leidenschaft", weil alles übrige des Buches 5 nur noch historischen Wert hat.

[2]) Leopold Ziegler sagt in seinem „Abendländischen Rationalismus", S. 56 unten, sehr richtig, diese Ansicht sei katholisch. Plotin widerspricht übrigens an anderen Stellen dieser asketischen Verurteilung alles Sexuellen und billigt die Geschlechtsliebe zwischen Mann und Weib zum Zweck der Fortpflanzung; möglicherweise denkt er also hier mehr an die *παιδεραστία*, die ja gerade zu seinen Zeiten im römischen Reiche zur gemeinsten Sinnenlust geworden war.

[3]) Diese Stelle scheint unsere Ansicht zu bestätigen, daß sich Plotins Verurteilung der sinnlichen Liebe auf die *παιδεραστία* bezieht, denn welchen Sinn hätte es, von „verbotener und naturwidriger Weise der Befriedigung des Triebes" zu reden, wenn man nicht im Gegensatz dazu an eine erlaubte und natürliche Weise denkt!

ÜBER DEN DÄMON, DER UNS ZUTEIL GEWORDEN IST *(III. Enneade, Buch 4)*

[1]) Nach Steinbachs meletema Plotiniana hat man unter dem Dämon die uns vorschwebende und uns treibende Idee, das Lebensideal, als die persönlich gewordene Idee zu verstehen. „Vor jedem steht ein Bild des, das er werden soll." Also auch hier benützt Plotin geschickt die vorhandenen Volksanschauungen, um auf ihnen seine geistvollen Ideen aufzubauen. Schon Marc Aurel kennt den „Dämon" als den „Führer", der einem Jeden von Zeus gegeben ist. Vgl. unsere Marc Aurelausgabe bei Diederichs II. Buch No. 13, Anm. 1 und zur Sache selbst noch J. Burckhardts Griechische Kulturgeschichte II. 70 ff.

[2]) Nämlich das „Eine“ und der „Urgeist“.

[3]) Platons Phaidon, p. 107; Timaios, p. 40 und 90.

[4]) Die ganze Stelle ist dunkel, wahrscheinlich unrichtig überliefert; den Sinn gibt Müller, Dispositionen S. 87: „Unser Dämon ist nicht die besonders in uns wirksame Macht, sondern die nächsthöhere, gleichsam präsidierende: sind wir sinnlich, so ist der Dämon das Vernünftige, leben wir nach der Vernunft, so ist der Dämon etwas Höheres und Göttliches. Zugleich mit dem Leben und dem Leben entsprechend wählen wir auch den Dämon, d. h. die höhere und leitende Macht.“

[5]) Platons Timaios, p. 33.

[6]) Platons Timaios, p. 90.

[7]) Platons Staat X, p. 617, 620.

[8]) Ficinus kommentiert diese Stelle: „Tum vero ait Plotinus animam nostram non formari semper intelligentia: quoniam statim ab initio, ob operosam generationis fabricam, actus potentiae vegetalis supra modum intenditur, ad quam et similia praecipitatur imaginatio, circa quam et similia negotiatur et ratio; haec vero intelligentie sunt opposita. Verumtamen antequam discursionibus rationis utamur, appetimus ipsum verum naturaliter atque bonum, per ipsam scilicet cognoscendi potentiam. Quum vero haec non appetat aliquid proasus incognitum, inest saltem menti veri bonique forma naturaliter insita.“

[9]) Platons Phaidon, p. 107.

[10]) Die in den Körpern teilbare Wesenheit ist die vegetative niedrige Seelenkraft.

ÜBER DEN BEGRIFF DES LEBENDEN WESENS UND DEN BEGRIFF DES MENSCHEN *(I. Enneade, Buch 1)*

[1]) Die folgenden Bücher der I. Enneade enthalten im wesentlichen Plotins Ethik und die davon nicht zu trennende Ästhetik (I, 6). Zum besseren Verständnis der Begriffe des nicht leichten 1. Buches bringen wir die Zusammenfassung der plotinischen Seelenlehre, wie sie Müller a. a. O., S. 4, nach Bouillet enthält: „Die drei Fakultäten der an sich vielfachen und unzertrennbaren menschlichen Seele sind: 1. *νοῦς* (Geist), 2. die *ψυχὴ λογική* (denkende Seele), 3. die *ψυχὴ ἄλογος, αἰσθητική, φανταστική, φυτική* (niedere, vegetative Seele), auch *τοῦ ζῴου φύσις* (Natur des lebenden Wesens) und *λόγος σπερματικός*

(samenartiger Begriff) genannt. Jedes dieser drei Prinzipien hat seine Kräfte und Vermögen: δυνάμεις, auch als εἴδη oder λόγοι bezeichnet.

1. Die Funktion des νοῦς (Geistes) ist Betrachtung, Schauen des Seienden θεωρεῖ τά ὄντα. Er wirkt als νόησις, d. h. intuitives Denken, intellektuelle Anschauung; Wissenschaft, wahres Wissen und Weisheit bringt er hervor.

2. Der ψυχὴ λογικὴ (denkende Seele) eignet der Wille, eine Phantasie höherer Art, das Gedächtnis, die Sensibilität, d. i. ἡ αἰσθητικὴ ἡ ἔνδον δύναμις als ἀντίληψις, d. h. Perzeption der Affekte und Eindrücke, Intuition der Bilder und Formen, welche bereits intelligibel sind; ferner die δόξα (Meinung) und endlich die διάνοια, τό διανοητικόν, τὸ λογιζόμενον, λογισμὸς, d. h. das diskursive Denken, der Akt der diskursiven Vernunft oder vernünftigen Seele, welche διανοεῖ, κρίνει, λογίζεται. Ethymologisch wird διάνοια erklärt als die Kraft, welche διὰ νοῦ sich betätigt.

3. Die ψυχὴ ἄλογος (niedrige Seele) besitzt diejenigen Kräfte, deren Ausübung die Mitwirkung körperlicher Organe verlangt, nämlich τὸ φυτικὸν καὶ αὐξητικὸν και θρεπτικόν (vegetativ, vermehrend, ernährend), sie ist die zeugende Kraft: τὸ γεννητικόν. Ihr kommt eine ἕξις παθητικὴ (leidender Zustand) zu, sie ist äußeren Eindrücken zugänglich vermöge der αἴσθησις ἡ ἔξω (sinnliche Wahrnehmung), die sich in der Aufnahme des πάθος und τύπος zeigt. Dem Empfindungsvermögen folgt die Einbildungskraft: φαντασία, und das Begehrungsvermögen: τὸ ὀρεκτικόν, und zwar als ἐπιθυμητικόν (begehrendes) und θυμικόν, θυμοειδές (mutartiges).

[2]) Verstandestätigkeit = διάνοια, Meinung = δόξα, reingeistige Tätigkeit = νόησις, Affekt = πάθος, sinnliches Wahrnehmungsvermögen = τὸ αἰσθάνεσθαι.

[3]) Seele an sich = ψυχῇ εἶναι, ψυχή = einzelne Seele; vgl. darüber Aristoteles, Metaphysik H, 3. 1043.

[4]) Platons Phaidon, p. 87.

[5]) Geist und denkende Seele bilden das eigentliche „Wesen des Menschen".

[6]) „Wir" (ἡμεῖς) entspricht ungefähr dem „Ich" der modernen Philosophie.

[7]) Platons Timaios, p. 35.

[8]) Müller a. a. O., S. 8: „Nach vorausgehender Darstellung liegt

es nahe, den Menschen als Mikrokosmos zu bezeichnen. Man kann sein Verhältnis zum Makrokosmos etwa so formulieren:

Unser Wesen ist ein Abbild der drei göttlichen Hypostasen. Durch die Einheit, welche den Grund unseres Wesens bildet, verknüpfen wir uns mit dem absoluten Einen, existieren wir in ihm. Durch unsere Intelligenz stehen wir in fortwährender Beziehung zu der göttlichen Intelligenz, welche uns erleuchtet. Durch unsere Seele haben wir ein dem Wesen der Weltseele konformes Wesen. Dies Wesen ist unteilbar, weil es einen Teil der intelligiblen Welt ausmacht; teilbar, weil es einem jeden Körper, den es belebt, gegenwärtig ist. So haben wir in uns zwei Seelen, oder vielmehr unsere Seele hat zwei Seiten: die vernünftige und die unvernünftige (vernunftlose) Seele, die den beiden Teilen der Weltseele korrespondieren: der ursprünglich schöpferischen und der natürlich zeugenden Kraft."

[9]) Der mittlere Teil ist die Phantasie, sie steht in der Mitte zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und den oberen Seelentätigkeiten.

[10]) Platons Staat X, p. 611.

[11]) Vgl. IV. Enneade, Buch 3, Kap. 12—18 und IV, 8, Kap. 5—8.

[12]) Deutung der Verse in Homers Odyssee XI, 601—603, wonach das Schattenbild des Herakles im Hades, er selbst aber im Olymp bei den unsterblichen Göttern weilt. Vgl. auch Enneade IV, Buch 3, Kap. 27.

ÜBER DAS WESEN UND DEN URSPRUNG DES BÖSEN
(I. Enneade, Buch 8)

[1]) Das Buch bildet zugleich eine Ergänzung zu Plotins Lehre von der Materie vom ethischen Standpunkt aus.

[2]) Platons Prinzip, gegen Protagoras, wonach der Mensch das Maß aller Dinge ist; vgl. Platons Gesetze IV, p. 716.

[3]) Alle diese Bestimmungen passen auch auf die Materie, welche auch im folgenden als ὑπόστασις des Bösen erscheint.

[4]) Platons Alkibiades prior.

[5]) Bouillet findet, daß die plotinische Entgegensetzung des Lichtreiches als des Guten und des Reiches des Dunkels als des Bösen orientalisch, speziell persischen Ursprungs sei. Vgl. wichtige Stellen bei Plotin: I, 1. Kap. 4, I, 6. Kap. 5, I, 6. Kap. 8, 9, I, 8. Kap. 9, 13,

14 usw. Auch das Evangelium des Johannes baut bekanntlich auf diesem fundamentalen Gegensatz auf.

[6]) Platons Theaitetos, p. 176.

[7]) Als absolute Substanz.

[8]) Platons Timaios, p. 41.

[9]) Ähnlich schon Philon, Allegorien über das Gesetz II, p. 74.

[10]) Platons Staat VII, p. 534.

[11]) Anfang, Mitte und Ende der Seele sind die drei Prinzipien *νοῦς, διάνοια, αἴσθησις.*

ÜBER DEN SELBSTMORD (*I. Enneade, Buch 9*)

Viele Forscher, wie Creuzer, halten dies Buch für ein Fragment. Müller schreibt mit Recht dagegen a. a. O., S. 33: „Das Buch ist zwar recht kurz, macht aber durchaus nicht den Eindruck des Fragmentarischen, sondern enthält kurz und bündig die Gründe gegen den Selbstmord."

[1]) Vgl. I. Enneade, Buch 4, Kap. 7, am Ende.

ÜBER DIE DIALEKTIK (*I. Enneade, Buch 3*)

[1]) In diesem Buch zeigt Plotin den Weg zur intelligibeln Welt.

[2]) Nach Platons Phaidon p. 248, 266.

[3]) Platons Staat, p. 262.

[4]) Platons Sophist, p. 253 E.

ÜBER DAS SCHÖNE (*I. Enneade, Buch 6*)

[1]) Wer kein Buch Plotins lieben kann, muß dies eine wenigstens bewundern. In glühender Sprache, mit hoher dichterischer Phantasie, und tief religiöser Begeisterung entwickelt hier Plotin seine ethische Ästhetik. So ist denn auch dies Buch weithin bekannt, ich erinnere nur an Zimmermanns „Ästhetik" oder Walters „Geschichte der Ästhetik im Altertum", dann aber auch an Giordano Brunos „eroici furori", deutsch von Dr. L. Kuhlenbeck, S. 78, oder Schillers „Briefe über ästhetische Erziehung", Schriften, die alle ohne Plotins Buch „Über das Schöne" nicht möglich wären. Bez. Schillers vgl. insbesondere noch Philos. Monatshefte Bd. XII, 1876, S. 385—393.

[2]) Cicero, Tusculanen IV, 13.

[3]) „Die im Körper wohnende Idee", höchst bedeutsam für Plotins

Auffassung der Ideen als konkreter lebendiger Organismen anstatt eines transzendenten Reiches abstrakter starrer Typen, wie sie Platon faßt.

[4]) Wie oft mag das Plotin selbst erlebt haben!

[5]) Platons Gastmahl, p. 210; Timaios, p. 31.

[6]) Platons Gastmahl, p. 191; Kratylos, p. 420. Auch aus diesen Erörterungen dürfte sich ergeben, daß Plotin das rein geistige Verhältnis, das man in alten Zeiten παιδεραστία nannte, gut kannte und keineswegs verurteilte, mochte er es auch wie Platon nur als Vorstufe der mystischen Liebe zum Urschönen betrachten.

[7]) Platons Phaidon, p. 69.

[8]) Zeichnungen auf alten Vasen zeigen uns noch, daß die, welche „geweiht" werden wollten, sich völlig entkleideten und sich nackt dem Heiligtume nahten.

[9]) So konnte nur jemand schreiben, der wie Plotin die Herrlichkeit der weiten Welt gesehen, aber auch die unsagbaren Verzückungen der „Anschauung des Einen" selbst erlebt hat!

[10]) Vgl. Goethes „Fischer", womit nicht gesagt sein soll, das herrliche Gedicht sei durch diese Stelle „beeinflußt", die Goethe wahrscheinlich damals noch nicht kannte.

[11]) Homers Ilias X, 27.

[12]) Vgl. Goethe „Zahme Xenien", Bd. 3 (1823): „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken," und Platons Staat, p. 508. Auch das Wort „Schöne Seele" stammt aus dieser Stelle Plotins.

ÜBER DAS ERSTE GUT UND DIE GLÜCKSELIGKEIT
(I. Enneade, Buch 7)

[1]) Das letzte Buch Plotins, inhaltlich und formell unbedeutend. Bezeichnend ist, daß auch dieser Denker wie Marc Aurel sein letztes Wort über den Tod schreibt; der Tod kein Übel, sondern ein großes Gut — ist das nicht ein rührender Abschluß dieses gottinnigen Lebens?

ÜBER DIE TUGENDEN *(I. Enneade, Buch 2)*

[1]) Kapitel 1 und 2 behandelt die „virtutes politicae", Kapitel 3 die virtutes purgatoriae, Kapitel 4—6 die virtutes contemplativae, Kapitel 7 die virtutes exemplares (nach der Einteilung des Macrobius, die auch Thomas von Aquino rezipiert hat).

²) Platons Theaitetos, p. 176.
³) Platons Theaitetos, p. 176.
⁴) Platons Phaidon, p. 69.

ÜBER DIE GLÜCKSELIGKEIT *(I. Enneade, Buch 4)*

[1]) Ansichten der Peripatetiker, Epikureer, Stoiker; vgl. Aristoteles, Nikomachische Ethik I, 8, 4.

[2]) Ansicht des Aristipp.

[3]) Epikur; vgl. Diogenes, Laërtius X.

[4]) Stoa; Cicero, de finibus IV, § 11, 26, und Marc Aurel an vielen Stellen.

[5]) Aristoteles, Nikomachische Ethik VII, 13.

[6]) Aristoteles, Nikomachische Ethik a. a. O. I, 10, 14.

[7]) Uralter Satz der Hellenen; schon Herodot: *διέδεξε ὁ θεὸς ὡς ἄμεινον εἴη ἀνθρώπῳ τεθνάναι μᾶλλον ἢ ζώειν.*

[8]) Seneca ebenso, de tranquillitale animi 14: o te ineptum, si putas interesse, supra terram an infra putrescam. Die Tragik einer Antigone ist für diese Weisen lächerlich!

[9]) Seneca ebenso, de providentia 3: contemnite dolorem; aut solvetur aut solvet.

[10]) Vgl. Gomperz „Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen“, S. 291 ff.

[11]) Ein ungeheuer bedeutender Satz, den erst Hartmanns Philosophie des Unbewußten in seiner ganzen Tragweite erfaßte!

[12]) Leben und Lehre Plotins stimmen, wie man aus diesen Worten sieht, aufs schönste überein.

[13]) Cicero, Tusculanen II, 17.

[14]) Platons Theaitetos, p. 176; Phaidon, p. 42; Staat VI, p. 509, X, 613.

BESTEHT DIE GLÜCKSELIGKEIT IN DER LÄNGE DER ZEIT? *(I. Enneade, Buch 5)*

[1]) Fortsetzung und Ergänzung des vorigen Buches. Plotin richtet sich hier besonders gegen Aristoteles, der ein vollkommenes Glück nur in ein vollkommenes, völlig ausgelebtes Leben setzen zu können meinte.